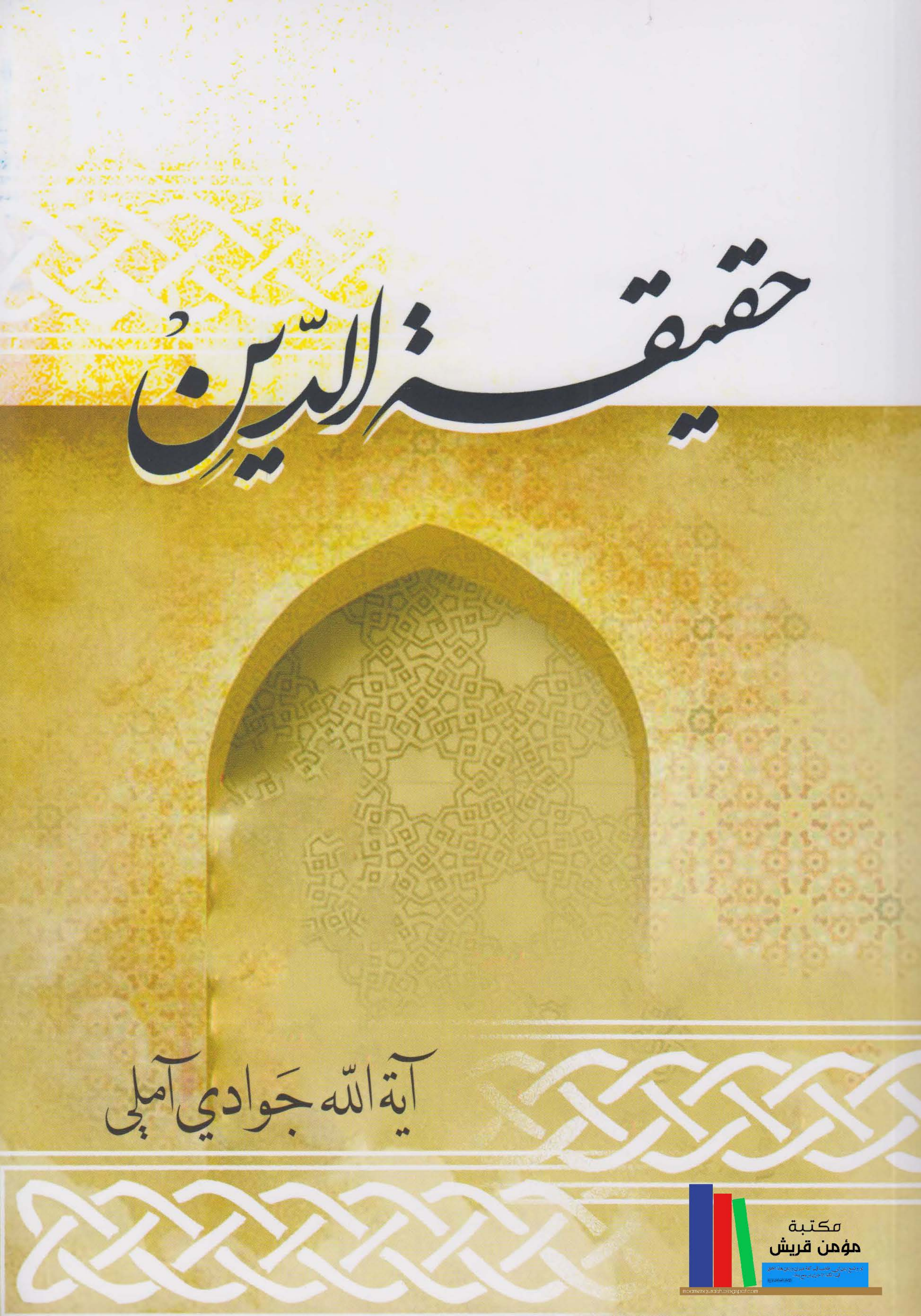

حقيقة الدين
آية الله جوادي آملي
مكتبة
مؤمن قريش

حقيقة الدين

بسم الله الرحمن الرحيم

الطبعة ١٤٣٦هـ
الأولى ٢٠١٥م

التنفيذ الطباعي



لبنان - بيروت - برج البراجنة - الرويس - شارع الرويس
تلفاكس 009611545133 - 009613689496 - ص.ب 25-307

حقيقة الدين

تأليف: **آية الله الشيخ جوادي آملي**

تعريب: **عادل لغريب**

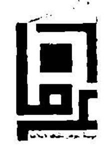
الناشر: **مؤسسة العرفان للثقافة الإسلامية**

توزيع: **مؤسسة المصباح الثقافية**

البريد الألكتروني:al.orfan@yahoo.com

عدد النسخ المطبوعة: **١٠٠٠ نسخة**

رقم الايداع في دارالكتب والوثائق بغداد: ٢٤٨٠
لسنة ٢٠١٤



آية اللّه الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي

حقيقة الدين

نقله إلى العربية

عادل لغريب



كلمة الناشر

بسم اللّه الرحمن الرحيم

لكل لفظ معناه الخاص به، ولكل شيء ظاهر وباطن، ومعنى الشيء وباطنه يمثلان حقيقته، ومن العلوم التي اهتمت بحقائق الأشياء علم الفلسفة؛ بل هي علم باحث في حقائق الأشياء وبيان عللها البعيدة، ولا ريب في أنَّ من الأمور المهمة جداً في الوجود عموماً وفي حياة الإنسان خصوصاً هو الدين نفسه، فقد تبوّأ الدين مكانة رفيعة من فكر الإنسان وثقافته على مرّ العصور، وتبعاً للقاعدة المذكورة آنفاً فقد احتاج الأمر إلى البحث في حقيقية الدين.

من هنا قام الأستاذ الكبير آية اللّه جوادي الآملي ـ أستاذ الفلسفة الإسلامية في الحوزات العلمية ـ بالتعرّض إلى الدين والبحث في حقيقته، وقد امتاز بالعلمية والموضوعية والمنهجية، مبتدئاً من بيان معنى الدين والوقوف عند مناشئه، لينتقل بعدها إلى بحث المحور الأساسي في هذه الدراسة، وهو البحث في حقيقة الدين وجوهره ليميِّز هذه الحقيقة عن الأمور القشرية، وكيف أن هذه الحقيقية تمثل قوام الدين، وقد ناسب البحث في حقيقة الدين أن يتعرّض الأستاذ الباحث إلى مسألة بحثية عصرية في غاية الأهمية، وهي مسألة التعددية الدينية، والتي قد يُطلق عليها أحياناً بتعدد القراءات.

ونحن في مؤسسة العرفان للثقافة الإسلاميّة من دواعي سرورنا أن نتصدّى لطباعة هذا الكتاب القيّم في مضمونه وأهدافه ومنهجه، آملين أن نكون قد وفِّقنا في هذا الاختيار.

ولا يفوتنا أن نثمن الجهد المبذول من قبل الاستاذ المترجم عادل لغريب الذي أنفق الكثير من وقته لإخراج هذا الكتاب الى العربية

وأخيرًا نسأل اللّه تعالى التوفيق الدائم لخدمة الدين وبيان حقيقته لأبناء أمة الإنسان، ولا يفوتنا توجيه الدعوة الصادقة لأساتذتنا الأعزّاء - من أصحاب الاختصاص العالي في المجالات المعرفيّة الإسلامية عمومًا، وفي مجال الفكر والثقافة وعلوم القرآن خصوصًا - أن يرفدونا بنتاجهم القيّم؛ بغية العمل على طباعته ونشره، ومن اللّه تعالى نستمدّ العون.

مؤسسة العرفان للثقافة الإسلاميّة

التعريف بالمؤلف

من الشخصيات التي قلّ نظيرها في العالم الإسلاميّ، ومن ركائز الحوزة العلمية والثقافية لعالم التشيّع والإسلام، هو الحكيم المفكر، العالم العابد، العارف الفقيه، الخطيب الزاهد، الأصولي المفسّر، المحقق المؤلف، المجاهد المتكلم الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي.

ولد آية اللّه الشيخ عبد اللّه الجوادي الآملي في مدينة آمل سنة ١٩٣٣م، والده المرحوم حجة الإسلام والمسلمين الميرزا أبو الحسن الجوادي الآملي (من العلماء الروحانيين المشهورين في عصره) كان خطيباً وفقيهًا متقياً، أجداده أهل فضيلة وعلم، وقد رافقته يد الرعاية الإلهية بهداية العلماء والأفاضل وإرشادهم، فتلقى تعليمه الأول في مسقط رأسه في آمل في مدرسة أكاديمية، وبعد أن أتم الدورة الابتدائية بها، التحق بالحوزة العلمية في آمل باقتراح من والده الذي كان يتوق لأن ينضم الابن إلى سلك الطلبة الروحانيين، والذي تقبله الابن بصدر رحب وبعلاقة حب وافرةٍ؛ درس المقدمات من نحو، وصرف، ومنطق، وأصول، ومعاني، وبيان وغيرها على يد جملة من العلماء الأعلام، فتتلمذ على يد آية اللّه فرسيو وآية اللّه غروي.

توجَّه الشيخ برفقة والده إلى طهران والتحق بالحوزة هناك والتي كان لها رونق خاص آنذاك، بعد أن كان قد سافر إلى مشهد ولم يرق له الوضع فيها، قُبل الشيخ في مدرسة (مروي) التي كانت من أهم مدارس طهران، ونال نصيبه من علمائها الأعلام كآية اللّه شيخ محمد تقي الآملي، وآية اللّه الحاج شيخ أبو الحسن الشعرانيّ، وآية اللّه الحاج ميرزا مهدي محي الدين الهي قمشيّ، آية اللّه حسين الفاضل التونيّ، وغيرهم من الأساتذة، فدرس السطوح العالية للفقه، والأصول، والفلسفة، وشرح المنظومة

والطبيعيات، وإشارات ابن سينا، ومقداراً من الأمور العامة من كتاب الأسفار للملا صدرا كما درس شرح الفصوص لمحي الدين.

قضى الشيخ خمس سنوات في طهران، ثم عزم على الترحال إلى الحوزة العلمية المباركة في قم سنة ١٩٥٥م، وتتلمذ فيها على علمائها الأعلام من أمثال: آية اللّه العظمى البروجرديّ قدس سره، والإمام الخمينيّ قدس سره، والسيد محمد حسين الطباطبائيّ قدس سره، وآية اللّه المحقق الداماد قدس سره؛ إذ بلغ على أيديهم المقامات العليا في الفقه، والأصول، والفلسفة، والكلام، والعرفان، والتفسير.

كانت حصيلة خمسين عاماً من التحصيل والتدريس والتحقيق، العشرات من المجلدات، والمئات من المقالات والرسائل العلمية في مختلف العلوم الإسلامية؛ نذكر منها:

التفسير الموضوعي في أكثر من سبعة عشر مجلداً.

تسنيم - تفسير ترتيبي للقرآن الكريم.

شرح الحكمة المتعالية في عشرة مجلدات وهو قيد الإتمام.

عين نضاخ وهو تحرير لتمهيد القواعد.

أسرار الصلاة.

نظرية المعرفة في القرآن الكريم.

الكرامة في القرآن.

الحماسة والعرفان.

الولاية في القرآن.

الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام والقرآن الكريم.

ولاية الفقيه.

كتاب الحج.

كتاب الصلاة.

الشريعة في مرآة المعرفة.

براهين إثبات الله. حقيقة الدين، و....

وما يزال عطاء الشيخ يتدفق إلى يومنا هذا، ونور نجمه يتلألأ؛ ليضيء للبشرية دربها، ويفتح للأمة عينيها كي تطوي مسيرتها نحو الهدف المنشود.

التعريف بالكتاب:

يسعى المؤلف في هذا الكتاب (حقيقة الدين) أو (ماهية الدين) ضمن ستة فصول، إلى طرح جملة من المباحث في فلسفة الدين، فقد اهتم في الفصل الأول منه بتقديم تعريف جامع للدين، فهناك العديد من التعاريف المتنوعة والمختلفة قد قدمت حوله نتيجة الرؤى الكونية المختلفة، وأدى هذا التنوع إلى التشكيك في أصل الدين نفسه.

يتطرق المؤلف ضمن الفصل الثاني إلى بحث منشأ الدين من خلال بيان مختلف المعاني المتصورة له، أما في الفصل الثالث، فيطرح بحث جوهر الدين وصَدَفِه، بحيث عمل على التفكيك بين هذين المعنيين، وأوضح أي المسائل تعد هي الجوهر وأيها يعتبر الصَّدَف.

ولأن بحث لغة الدين هو أحد البحوث التي تعنى بالدراسة ضمن فلسفة العلم، فقد أدرج الشيخ فصلاً هو الرابع حولها، بيّن فيه هذه المقولة وأوضح الفرق بينها وبين لغة العلم ولغة العرف، وذلك من خلال التركيز على لغة القرآن الكريم وخصائصها. وأخذ موضوع العلاقة بين العقل والدين حصة الأسد في هذا الكتاب وذلك في خامس فصل منه، بحث فيه المؤلف نوعية العلاقة بين العقل والدين، وأوضح كيف

يمكن أن يكشف التناسب والانسجام الدائم بينهما؟؛ بينما تعرض الكاتب في آخر فصل منه إلى دراسة مسألة التعددية الدينية، وكثرة الأديان.

المنهج المتّبع في الترجمة:

المسألة المهمة التي تواجهها هذه الترجمة - وربما أغلب الترجمات عن الفارسية - هي أننا نترجم من لغة ليست غريبة عن مفرداتنا العربية، بل إنها تستخدم كثيراً من ألفاظنا، ولكن بتعبيرات مغايرة شيئاً ما، لذلك، في أغلب الموارد يكون عملنا هو إيجاد مرادف لكلمة عربية في نص فارسي! إضافة إلى ذلك، هناك بعض المصطلحات والتعابير قد يراها القارئ العربي غريبة (ولو أنها ليست غريبة على أصحاب الاختصاص)، والسبب يعود إلى أن أصل البحث تأسيسي، ومن الطبيعي أن نجد فيه مفاهيم ومصطلحات لم يتناولها كاتب آخر من قبل، أو أنها غير شائعة في هذا المجال المعرفي. وقد حاولنا تبسيط العبارة جهد الإمكان مع المحافظة على أسلوب المؤلف وطريقته في الكتابة.

لقد اعتمد في هذه الترجمة الأسلوب الآتي:

١ - رعاية المخاطبين، فالكاتب عليه أن يراعي هذا الأمر، وأن يكون في حسبانه لمن يكتب؟ من هنا فقد سعينا في هذه الترجمة إلى مراعاة هذه النقطة؛ إذ تحاشينا كثيراً من العبارات الصعبة وحاولنا تبسيطها قدر الإمكان، بحيث لا يحدث خلل في مقصود المؤلف ومراده.

٢- لقد أعدت حاشية على بعض النصوص الصعبة، بعضها رجعنا فيه إلى مؤلفات أخرى للمؤلف، بما يخدم مقصوده من العبارة.

٣- أرجعت المصادر التي اعتمدها المؤلف في المتن إلى هامش الصفحة نفسها، أما المصادر التي اعتمدها المترجم فقد أدرجت ضمن آخر كل فصل.

الفصل الأول

تعريف الدين

تعريف الدين:

تعدّ مسألة ـ **الإنسان والدين** ـ ونوعية العلاقة بينهما، من أهم البحوث التي تعنى بالدراسة في فلسفة الدين، ولرسم صورة واضحة ودقيقة عن نوعية هذه العلاقة، يغدو الفهم السليم لحقيقة الدين وماهية الإنسان ضرورة ملحة، تتحدد من خلالها طبيعة الرابطة التي تجمعهما.

من هنا يتوجب علينا معرفة ماهيّة الدين، وكذا حقيقة الإنسان في مرحلة أولى، لأنّ معرفة أيّ مركب، لا تتأتّى إلا بالتعرف على أجزائه أولاً، وبتحقق المعرفة الكاملة لطرفي العلاقة تتضح الآلية المستخدمة من قبل الدين لتنظيم العلاقات والارتباطات الأربع للإنسان (مع اللّه، ومع نفسه، ومع غيره من الناس، ومع الطبيعة وعالم الخلقة) ثانياً.

يشتمل الدين في عالمنا المعاصر على أنواع متعددة واتساع كبير، ووجه اشتراكها أقرب إلى المشترك اللفظي منه إلى المشترك المعنوي، فبينما يمتلك بعضهم جذوراً غيبية إلهية، كالاعتقاد **بالتوحيد**، فإنّ بعضهم الآخر حمل صبغة إلحادية، كالاعتقاد بالشعوذة والقدرات السحرية، والاعتقاد بقدسية بعض الحيوانات والأصنام المختلفة؛ بل إنّ بعض التيارات الفكرية والمذاهب كالماركسية و«محورية الإنسان» تسمى أديانًا أيضًا.

وقد وضعت الأديان المذكورة تحت مجهر التمحيص والتحقيق، وبدأت تدرّس على الصعيد المعرفي من جهات مختلفة، كما هو الحال في فلسفة الدين، علم الاجتماع الديني، وعلم النفس الديني، وأدّى تنوعها وسِعتها إلى إنكار بعضهم إمكانية تقديم تعريف واحد للدين يكون شاملاً لجميع الأفراد، مانعاً للأغيار.

وفي هذا المجال لابد من ذكر بعض النقاط:

١- يقسّم الدين في أحد التقسيمات الكلّية على فئتين: أديان إلهية (وحيانية)، وأخرى بشرية. فالأديان البشرية: هي أديان من نتاج الذهن البشري، الذي ساقته بعض الحاجات النفسية والاجتماعية للجوء إلى بعض الاعتقادات، وإلى تقليد بعض السلوكيات والتصرفات من قبيل عبادة الأصنام أو الاعتقاد بالقوى السحرية وأمثال ذلك.

أما الأديان الإلهيّة والوحيانيّة: فهي أديان ذات بعد غيبيّ، ميزتها أنها مرتكزة على الوحي والرسالة الإلهية، أما دور الإنسان فيها فليس بصانع للدين الإلهيّ؛ بل مستقبل الرسالة الإلهية؛ إذ يجب عليه الاعتقاد بها والالتزام بمحتواها وتنظيم سلوكه الفردي والجمعي على أساسها.

والمقصود من الدين في هذا الكتاب الذي بين أيدينا هو الإلهي الغيبي منه وليس الدين البشري، أو الأعم من كليهما.

٢- يتوجب الابتعاد عن الخلط بين الدين والتدين، والدين والإيمان عند تعريفنا للدين، فإذا كان بعضهم قد عرّفه على أنه اعتقاد بأن قال: «**الدين؛ هو الاعتقاد بالكيانات الروحية**»[١].

فإن بعضهم الآخر قد رأى أنه: «**نظام منسق من المعتقدات والممارسات التي تدور حول موضوعات مقدسة يجري عزلها عن الوسط الدنيوي وتحاط بشتى أنواع التحريم**»[٢].

ومنهم من ذهب إلى القول: «**الدين؛ هو الاعتقاد باللّه السرمدي، أي الاعتقاد بان الحكمة والإرادة الإلهية هي التي تتولى قيادة وحكومة العالم، وهذا الإله له ارتباطات أخلاقية مع البشر**»[٣].

---

(١) تايلور، علم الاجتماع الديني، ص ٢١.

(٢) نفس المصدر، ص٢٢/ ٣١.

(٣) نفس المصدر، ص٢٢.

بل تحدّث غيرهم قائلين بأن: «**جوهر الدين؛ هو عبارة عن إحساس التعلق المطلق**»[١].

وبقليل من التأمل في هذه التعريفات، يلاحظ عدم التدقيق، والخلط بين تعريف الدين والتديّن بجعلهما في بوتقة واحدة، والحال أن بينهما بون شاسع، فإذا كان التدين وصفاً للإنسان، فالدين حقيقة رسالية جعلها الحق تعالى تحت تصرف البشر.

٣- يقتضي التعريف الماهوي، بيان ماهية الشيء وذاتياته بالجنس والفصل أو بالجنس والرسم ـ بالحد التام أو بالحد الناقص، ويكون من العسير تعريف الدين بأي منها، ناهيك عن تعريفه ماهوياً والذي سيكون صعباً مستصعباً.

فباعتباره مجموعة قواعد اعتقادية، أخلاقية، فقهية وحقوقية، لا وحدة حقيقة له، وكل فاقد لمثل هذه الوحدة الحقيقة فنفس وجوده ليس حقيقياً، وما كان وجوده غير حقيقي لا ماهية له، وحينئذٍ ليس له جنس وفصل، ونتيجته عدم التمكن من تعريف الدين لا بالحد التام ولا بالحد الناقص.

وبعبارة أخرى: ليس للدين تعريف منطقي مركب من الجنس والفصل، ولا يبقى أمامنا سوى التعريف المفهوميّ الذي يتيسر لنا انتزاعه من الرسالة والوحي الإلهي.

ومن خلاله يمكننا القول في تعريف الدين بأنه: **مجموعة عقائد وقوانين ومقررات، بما هي ناظرة إلى البنى التحتية لرؤى الإنسان من جهة، وإلى أصل ميوله ونزوعه من جهة أخرى، ومن ثالثة تستوعب الأخلاق والشؤون الحياتية.**

فالدين مجموعة عقائد وأخلاق وقوانين ومقررات وحيانية، وعقلية، وضعت في متناول الإنسان لإدارة الفرد والمجتمع البشري وتربيته.

يستوعب الدين القائم على أساس وحياني أقسام عدة مختلفة، فقسم منه يشمل

---

(١) الأديان العالمية الحية، ص٢٢.

العقائد، ونقصد بذلك شموليته للاعتقاد بحقائق عالم الوجود على أساس رؤية توحيدية، نظير الاعتقاد بوجود اللّه، والوحي، والنبوة، والقيامة، والمعاد، والجنة، والنار، و....

وقسم آخر يتمثل في الأخلاقيات ونعني بها تلك التعاليم التي تبرز الفضائل والرذائل الأخلاقية للإنسان، وتكشف له طريقة تهذيب النفس عن تدنسها وكيفية التخلق بالفضائل.

في حين أن قسماً ثالثاً يتجلّى في الشريعة، المناسك، الأحكام والمقررات التي تنظم علاقات الفرد مع نفسه من جهة، ومع اللّه أخرى، ومع الآخرين ثالثة، وتتمثل الأخيرة في العلاقات الاجتماعية، والحقوقية، والمدنية، والسلوكات الاجتماعية، وكيفية تنظيم العلاقات الاقتصادية، والسياسية، والعسكرية.

الدين الحقّ والدين الباطل:

يوصف الدين في بعض الأحيان بالحقّانية وفي أخرى يصبغ بالبطلان، والسر في ذلك أن مجموعة العقائد والأوصاف الأخلاقية والأحكام الفقهية والحقوقية قد تكون حقّة أو باطلة، أو أنها خلط بين الحق والباطل معاً.

فمجموعة العقائد والأخلاق والمقررات الحقة تسمى بالدين الحق، وأما غيرها فيوسم بالدين الباطل، سواء أكان باطلاً محضاً أم مشوباً بالحق، كما أن مجموع الحقّ والباطل يعد باطلاً أيضا، وليس بالحقّ.

يعتبر القرآن الكريم أن رسالة الأنبياء عليهم السلام هي الدين الحق،لأن عقائدها، وأخلاقها، ومقرراتها، مطابقة للواقع، وكل ما هو مطابق لنظام الوجود ومن عند اللّه عزّ وجلّ فهو حقّ، كما قال تعالى مخبراً رسوله صلى الله عليه وسلم: ﴿ٱلۡحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[1]، وفي موضع آخر: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلۡحَقِّ﴾[2] أي غير متدينين به.

(١) البقرة: ١٤٧.

(٢) التوبة: ٢٩.

فالإسلام هو الدين الإلهي الذي جاء به جميع الأنبياء عليهم السلام، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلۡإِسۡلَٰمُ﴾(١) وهو الدين الحقّ، وإذا أعرض عنه إلى غيره، لن يكون مقبولاً من الله عزّ وجلّ ﴿وَمَن يَبۡتَغِ غَيۡرَ ٱلۡإِسۡلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقۡبَلَ﴾(٢)، فمن رغب عنه و لجأ إلى عقيدة وتعاليم أخرى غير الإسلام فلن يقع مورد تأييد وقبول منه تعالى.

والدين الباطل نتاج الطواغيت، فالله عزّ وجلّ عندما يتطرق إلى الحديث عن بطلان فرعون فإنه يخبر بلسان فرعون إلى قومه: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمۡ أَوۡ أَن يُظۡهِرَ فِي ٱلۡأَرۡضِ ٱلۡفَسَادَ﴾(٣)، أي أن موسى عليه السلام يريد تغيير العقيدة الحاكمة في بلاد مصر والأفكار السائدة بين قومها، إذ كان الحاكم فيها مجموعة عقائد، وأخلاق، وقواعد، ومقررات اجتماعية، وسياسية، ونظامية غير إلهية؛ بل حصيلة فكر بشري مستكبر وهو ما يعد أمراً باطلاً، ومع هذا نجد القرآن الكريم يعبر عنه بالدين فيقول: ﴿دِينَكُمۡ﴾.

تبيين الدين الحق من خلال العلل الأربع:

إنّ رسم صورة ذهنية واضحة عن أي موضوع متوقف على بيان علله الأربعة، ومن ثم يتوجب علينا تحليل الدين وفق هذا المسلك، لكن بالنظر إلى أن العلل الحقيقية تعود إلى المعلولات الوجودية، ولمّا لم يكن للدين وحدة حقيقية، إذاً لا وجود لمعلول حقيقي له، وعلى هذا سيكون تحليلنا على نحو التقريب وليس على وجه التحقيق.

والمقصود بالعلل الأربعة للشيء هي العلل: الفاعلية، الغائية، الصورية، والمادية، وأي تحليل لحقيقة أي أمر فإنه يرجع إلى أحدها حتى ولو لم يأت ذكرها بالاسم في أثنائه.

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) غافر: ٢٦.

فحول الإدراك الصحيح للدين من خلال العلل الأربعة الخارجية يمكن القول:

المبدأ الفاعلي للدين هو الحق عزّ وجلّ بمعنى أنه المنظم للأصول الاعتقادية، والأخلاقية، والعملية للدين.

والمبدأ الغائي للدين ينقسم على غاية وسطى ونهائية، والجامع لها يتمثل في تحقق السعادة الدنيوية والأخروية، فبالنسبة للهدف المتوسط للدين فهو قيام الناس بالقسط والعدل، في ما يتمثل الهدف النهائي بنورانية الإنسان بالنور الإلهي.

المبدأ الصوري للدين يتجلي بصورة الكتاب والسنة والمباني العقلية.

وأخيرا المبدأ المادي المتمثل بالمادة، فموضوع الدين ومحله هو الحقيقة الإنسانية، لأن محورها الإنسان، والموضوعات المطروحة من قبيل العقيدة، التخلق، والعمل، تعد موضوع الأحكام الدينية، فيكون الموضوع بمنزلة المحل والمادة.

توضيح:

١- يعتبر الحق تعالى علة الدين ومبدأه الفاعلي، وقد اقتضت الإرادة الإلهية أن تجعل المجموعة الدينية بيد الإنسان، ويمكن لهذا الأخير نيلها عن طريق الوحي والعقل فحسب.

٢- لقد عيّن الحق تعالى غاية الدين وهدفه من خلال طي مرحلتين إحداهما وسطى والأخرى نهائية، وفي ضوئهما تتحقق سعادة الدنيا والآخرة.

ففي ما يتعلق ببيان الهدف الأوسط، قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾[1]؛ يكون قيام الناس كافة بالقسط والعدل؛ بل إن قيامهم وقعودهم وجميع فعالياتهم الفردية منها والاجتماعية قائمة على أساس القسط والعدل، ولا اختصاص لذلك بالبعد الفكري والعملي

(١) الحديد: ٢٥.

الفردي فقط، وإنما يتجاوزه إلى الحركة الاجتماعية التي يجب أن تسير على النهج نفسه وتخطو على الخطى نفسها.

أما بالنسبة للهدف النهائي فقد ذكره تعالى في قوله: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾[١]، إذ الآية تصرح بأن الإنسان يرقى من مرتبة القسط والعدل في مقام الفعل إلى المعرفة والشهود في مقام الوجودات العقلية والقلبية.

وإذ تتجلى نورانية الإنسان في مرحلة الفعل بصورة العدل والقسط فإنها تتحقق في مرحلة القلب بصورة الشهود التام والإدراك السليم، لأن الذي شهد وأدرك الحق بصدق ثم اعتقد بذلك بصورة صحيحة، لن تكون مظاهر حياته إلا ظهورات وتجليات للنور الإلهيّ، فمثل هذا الشخص بحسب الرؤية القرآنية سيكون نور للمجتمع يتحرك وسط الناس ﴿أَوَمَن كَانَ مَيْتًا فَأَحْيَيْنَٰهُ وَجَعَلْنَا لَهُۥ نُورًا يَمْشِى بِهِۦ فِى ٱلنَّاسِ كَمَن مَّثَلُهُۥ فِى ٱلظُّلُمَٰتِ لَيْسَ بِخَارِجٍ مِّنْهَا﴾[٢]، وخصوصية النور البارزة كونه ظاهراً بنفسه مُظهِراً لغيره.

لذا كان الهدف النهائي للدين الإلهي صيرورة الإنسان نورانياً، ذلك الإنسان الذي يرى ملكوت السماوات والأرض ﴿نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٣]، وبقدر سعته الوجودية يصبح مَظهرًا لهذا النور، بحيث إذا كان وعاء وجوده وسيعاً فإنه يصبح مظهراً للاسم الأعظم، وإلا سيصبح مظهراً لغيره من الأسماء الإلهية، فالإنسان النوراني تتحقق له سعادة الدنيا والآخرة تحققاً تاماً ونهائياً.

٣- المبدأ الصوري للدين هو مجموعة الأصول والفروع التي يكشف عنها بمساعدة الأدلة المعتبرة من منابعها الأصلية، وهذه الأدلة تتمثل في مجموع العقل والنقل معاً.

---

(١) إبراهيم:١.

(٢) الأنعام: ١٢٢.

(٣) النور: ٣٥.

فكما يمكن معرفة صورة الدين من خلال النقل والوحي، يُستطاع كذلك من خلال العقل، وخاصة في الجانب المتعلق بتبيين العقائد من قبيل وجود الله، النبوة والنبي، أصل ضرورة المعاد و...؛ لأن العقل البرهاني هو أساس الدين وأوضح دليل عليه.

فكل ما يستخرج ويستنبط من مجموع أدلة الدين، وجميع الشؤون الإنسانية الفردية منها والاجتماعية تقع تحت هيمنته.

٤- العلة المادية للدين ليست أمراً آخرًا غير الإنسان، لأن الإنسان بما هو موجود يمتلك قدرة التفكير والمعرفة والاختيار والانتخاب يمكنه أن يكون ظرف تحقق الدين الإلهي، بحيث تصير شؤونه العلمية والعملية ومراحل جزمه العلمي وعزمه العملي ومراتب اتصافه، موضوع أحكام وقواعد للدين.

عندئذٍ يجب التركيز في الدين الحق إضافة إلى المبدأ الفاعلي على مبدئه الغائي، أي تامين السعادة الدنيوية والأخروية للإنسان، بقصد تنظيم حقيقة الدين (صورة الدين) حتى يمكّنه من تأمين الهدف المنشود.

ومما يجدر ذكره أن بعض التعاريف التي قدمت للدين عند بعض العلماء الغربيين غافلة عن الغاية النهائية، الأبدية للإنسان.

تبيين الدين الباطل من خلال العلل الأربعة:

يمكن تبيين الدين الباطل كذلك من خلال تلك العلل الأربعة، وذلك أن وجود أي موجود باطل عارضي، وظهوره وحضوره في صفحة الوجود بالعرض وقابل للزوال، وإذا تحقق ظهوره فإنه يكون في ضوء الحق.

فالدين الباطل موجود كذلك لكن بالعرض، وبهذا يكون تبيين الدين الباطل باعتبار وجوده العرضي كما أن تعليله بوساطة العلل يكون بعنوان العرض كذلك.

وأما العلل الأربعة للدين الباطل فهي عبارة عن:

١- المبدأ الفاعلي للدين الباطل يتمثل في هوى الإنسان وهوسه ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾[١].

٢- المبدأ الصوري له متمثل في العقائد، والأخلاق، والمقررات الوهمية الخيالية، وليس الحقائق والمقررات العقلية، ذلك أن الهوى والهوس لا علاقة لهما بالعقل والقلب، ولو في سد طريق البصر والسمع الذي يفتح نحو الحق تعالى.

وبعبارة أخرى: الدين الباطل من جهة الرؤية والنظر محصور في دائرة الوهم والخيال، ومن ناحية الميول العملية فهو مرتبط بالشهوة والغضب.

٣- موضوع الدين الباطل هو ذلك الإنسان الذي أتلف عمره وضيعه.

٤- الهدف الغائي للدين الباطل السقوط في جهنم، ونتيجة الدين الباطل ليست سقوط الإنسان في السعير فحسب؛ بل يبقى معذباً فيها إلى الأبد: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ﴾[٢].

لكن غاية الدين الباطل المتمثلة في السقوط في جهنم هي بالعرض للإنسان، وإلا فالباري عزّ وجلّ قد اعتبر العبادة، الغاية الذاتية من خلق الإنسان: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾[٣]، كما أنه جعل العلم الغاية العلمية والعقلية حين قال: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ ٱللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَىْءٍ عِلْمًۢا﴾[٤].

فيتمثل الهدف من خلق نظام العالم في معرفة العلم والقدرة المطلقة للّه عزّ وجلّ. ومن عرف اللّه بالعلم والقدرة فسيعرفه بالحياة أيضاً، لأنّ كل موجود عليم قدير، هو حي كذلك، وإذا عرف اللّه بالحياة عرفه بسائر الأسماء الحسنى لا محالة.

(١) الجاثية: ٢٣.

(٢) الأعراف: ١٧٩.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الطلاق: ١٢.

ويجب الالتفات إلى أن المراد من هدف الخلقة أمر آخر غير هدف الخالق، فالمقصود من الأول هو هدف مخلوقه؛ لأن اللّه كمال مطلق وغني بالذات ومن كان كذلك، وكان كماله غير محدود، فليس فاقدًا لشيء حتى يقوم بعمل يُحصل به ذلك الكمال المفروض؛ لهذا لم يكن لذات الباري هدف.

وكونه حكيم يقتضي أن يكون لخلقته هدف لا محالة ـ إذ يعد هدف المخلوق كما ذكر سابقاً، هذا الهدف يتمثل في الوصول إلى العلم الصائب، الإيمان الكامل، العمل الصالح وفي الأخير نيل السعادة.

وحدة الدين الحق وكثرة الدين الباطل:

الدين الحق هو دين واحد، لأنّ مبدأه الفاعلي هو اللّه عزّ وجلّ بوصفه لامتناهٍ، وغير محدود على مستوى وجوده وقدرته، وميزة الحق في نظام الوجود مساوقته للثبات والوحدة، من هنا كان الدين الحق واحداً لا غير.

أما الدين الباطل فهو متعدد كثرة، ذلك أن مبدأه الفاعلي هو هوى الإنسان وهوسه، وميزة الأهواء أنها متفرقة، لهذا كانت الأديان الباطلة متفرقة وكثيرة، وبما أن هذا حالها فلا يمكن حصرها أو عدها مادامت تابعة لهوى الإنسان.

فالباري عزّ وجلّ في القرآن الكريم جعل مقابل الصراط المستقيم المتميز بالوحدة سبلاً عدة موصوفة بالفرقة؛ إذ يقول: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا۟ ٱلسُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِۦ﴾[1]. والإنسان الذي يبتعد عن السبيل الإلهي والدين الحق سيقع في السبل الباطلة المتفرقة.

---

(١) الأنعام: ١٥٣.

الفصل الثاني

منشأ الدين

منشأ الدين:

يُعد البحث عن منشأ الدين أحد المواضيع التي تعنى بالدراسة في حقل فلسفة الدين والدراسات الدينية؛ إذ تُتناول فيه مسأؤل من قبيل: هل أنّ منشأ الدين هو اللّه تعالى أو الإنسان ؟ وهل أنّ مبدأ ظهور الدين هي العوامل الإقتصادية والإجتماعية أو أنّ مبدأه عوامل نفسية ؟

طرحت في هذا المجال آراء متعدّدة، نكتفي هنا بدراسة ثلاثة منها:

أ- المعنى الأول لمنشأ الدين (ظهور الدين):

السؤال عن منشأ الدين هو سؤال عن علّة ظهوره، في ظل هذا التصور، يكون الدين ظاهرة خارجية مستقلة عن الإنسان ومنفصلة تماماً عن اعتقاده، هذه الظاهرة بوصفها واقعية خارجية يمكن فتح المجال للبحث عن علة ظهورها وبروزها.

بعبارة أخرى: بما أنّ للدين والمقولات الدينية وجودًا واقعيًا، يصح طرح السؤال عن أصل ظهوره وجذوره، من هنا قدمت أجوبة متنوعة عنه، فثمة من يدعي أنّ منشأه هو اللّه ووحي السماء، وثمة من يقول أنّ مبدأ ظهوره هو السحر والشعوذة أو الشيطان، وعزاه بعضهم إلى أنّه من صناعة الأقوياء مثلما هو حال الماركسية حين قالت: **الدين صناعة المقتدرين بهدف استغلال المحرومين.**

ونقطة الاشتراك بين الأجوبة المذكورة هو الاستناد على رؤية كونية خاصة.

إنّ أسس الرؤية الكونية الإلهية ومبانيها التي يتوجب على صاحبها اعتمادها هي:

أولاً: الاعتقاد بأنّ اللّه خالق عالم الإمكان.

ثانيًا: الاعتقاد بأنّ للّه الأسماء الحسنى، والصفات العليا وبها يدير العالم، وبعبارة أخرى: أن يكون معتقداً بأنّ اللّه يدير نظام الوجود بمقتضى الحكمة، والولاية، والعدالة، والتدبير، والربوبية والتربية.

ثالثًا: يحتاج الإنسان - مثل بقية مخلوقات نظام الوجود - في تكامله إلى الهداية الإلهية، وبدون الإرشاد الإلهي - باعتبار أنّ اللّه هو الخالق (المبدأ) المسير للعالم - لن تتحقق هذه الهداية أبدًا، وهذا ما جعل وجود الوحي أمراً ضرورياً.

رابعا: إمكان بلوغ الإنسان المرتبة التي يتلقى فيها الإرشادات الإلهية.

من خلال هذه الأصول والمقدمات نخلص إلى أنّ منشأ الدين هو اللّه عزّ وجلّ، يعني أنّ المبدأ الفاعلي للدين هو اللّه، ومبدأه القابلي هو الإنسان، ومبدأه الغائي لقاء الإنسان الحقّ تعالى، كما أنّ البناء الداخلي للدين قد نُظِّم تنظيماً متيناً حتى يتحقق في ضوئه لقاء الإنسان باللّه عزّ وجلّ.

أما من لم يعتقد بوجود الحقّ تعالى، أو قبله بوصفه «واجب الوجود» ومبدأ الخلقة، ولكن نتيجة العقلانية المحضة اعتبر أنّ البشر في سيره التكاملي في غنًى عن الوحي وليس بحاجة إليه[1]، أو أنّه آمن بوجود اللّه وأنّه يدير العالم بأسمائه وصفاته، بيد أنّه يرى أنْ ليس للإنسان القدرة على تلقي الوحي والفيوض الغيبية[2]، فمثل هذا الشخص وغيره ممن يحمل أفكاره يكون قد حصر الدين في حدود البشر، وحصر منزلة النبي (متلقي الوحي وناقله) في أنّه لم يتعد كونّه إنساناً نابغة ذا استعدادٍ قويٍ تمكّن من درك موضوعاته ونقلها إلى المجتمع البشري.

بل ذهب بعضهم كعبدة الأصنام الحجازيين في العصر الجاهلي إلى أنّ محتوى الدين ونظامه الداخلي ما هو إلّا سحر وشعوذة، وفيما سماه بعضهم

(١) كالبراهمة الذين قالوا: كلام الأنبياء إمّا أن يكون مطابقًا للعقل أو مخالفًا له، فإذا طابق العقل فنفس العقل يكون كافيًا، وإذا كان مخالفًا للعقل فأنّى لهذا الأخير أن يدركه. ومن هنا فالوجهين كليهما باطل ومردود.

(٢) يقول الوثنيون وعبدة الأصنام في الحجاز القديمة: أنّه يتوجب على الرسول أن يكونِ من نوع الملائكة. ولأنّه لم يبعث أيّ ملك بدين، فالدين الذي يعرضه الإنسان المدّعي للرسالة، ليس منشؤه إلهياً وليس موهبة إلهية.

شعرًا، أطلق عليه آخرون اسم «الكهانة»، وقد اعتبروه أيضًا خرافةً وأسطورةً.

ويقول الماركسيون حول منشأ الدين: **الأقوياء هم الذين صنعوا الدين لأجل استغلال العامة.**

وهناك من يرى أنّ منشأ الدين هو عامل نفسي كالخوف أو الجهل؛ إذ يقول: **خوف الناس من الطبيعة أو جهلهم بالقوانين الحاكمة على نظام الطبيعة أرغمهم على ابتداع الدين حتى ينظموا معيشتهم ونظام حياتهم.**

إنّ الاعتقاد بأنّ البشر هم منشأ الدين بل كل أمر يكون منشؤه بشريًا، يعقبه ويلزمه أحياناً زواله وفناؤه، وبعض علماء الاجتماع كان لهم مثل هذا التوجه حينما تحدثوا عن نهاية عصر الدين، كما هو الحال بالنسبة للفرنسي «أوغست كونت» عندما ذكر ثلاثة مراحل للفكر البشري: مرحلة إلهية، وفلسفية وعلمية.

إدعى كونت أنّ البشرية تعيش المرحلةَ العلمية حاليًا، أما بالنسبة للدورة الإلهية فقد ولى زمانها وانقضى عهدها حينما كان الاعتقاد باللّه وتعاليمه رائجا ثم آلت نهايتها إلى التوحيد، إما بلوغ المرحلة الثانية والثالثة، فلا يبقي مجال للحديث عن اللّه وعن الدين؛ بل لا يناسب ذلك أصلاً[1].

فصناعة الدين من قِبل الناس كان بدافع طلب الجاه والاستبداد ودسائس الاستعمار السياسية، وربما كان بباعث إقتصادي لاستغلال العامة، أو أن يكون مجموعها مؤثراً في ذلك. مثلما فعل فرعون لأجل استغلال بني إسرائيل حين قام بالحديث عن الدين والدفاع عنه وأبدى لهم الإحساس بأنّ موسى لا يتعدّى كونه ساحرًا يريد أن يذهب بتعاليمهم العالية ومذهبهم الحق: ﴿وَيَذْهَبَا بِطَرِيقَتِكُمُ الْمُثْلَىٰ﴾[2]، أو أنْ يستبدله ويغيرّه: ﴿إِنِّيٓ أَخَافُ أَن يُبَدِّلَ دِينَكُمْ﴾[3]. مثل هذا الدين الذي يتكلم عنه فرعون

---

(١) سير الحكمة في أوروبا، ج٣، ص ١١٤/ ١١٥، و نقد الفكر الفلسفي الغربي، ص ٢٣٥/ ٢٣٦.

(٢) طه: ٦٣.

(٣) غافر: ٢٦.

ويدافع عنه ما هو إلا دين وتعاليم يراد منها تخدير الناس وتحميقهم، وآلة لتقديس سلطته الجبّارة.

ضرورة ألوهية الدين:

تعتبر إرادة اللّه تعالى منشأ الدين في الرؤية الكونية الإلهية، حيث يتجلى الدين في الوحي الذي جُعل بين يدي الإنسان، ولهذا نجد الحكماء والمتكلين قد ذكروا في كتبهم طرقًا مختلفةً ومتنوعةً لبيان ضرورة الوحي والنبوة، ومن خلالها أثبتوا أنّ الدين الموجود لدى الإنسان هو من اللّه عزّ وجلّ.

طرق إثبات ضرورة النبوة:

ذكر المرحوم «**الملا عبد الرزاق اللاهيجي**»[1] طرقًا خمسة لإثبات ضرورة الوحي والنبوة، هي:

الطريق الأول: منهج الإمام الصادق عليه السلام.

قال الإمام الصادق عليه السلام في جواب السؤال عن إثبات النبوة: «**إنّه لما أثبتنا أنّ لنا خالقًا صانعًا متعاليًا عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيمًا متعاليًا لم يجز أن يشاهده خلقه، ولا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أنّ له سفراء في خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم وما به بقاؤهم وفي تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم في خلقه والمعبرون عنه جل وعز، وهم الأنبياء عليهم السلام وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس - على مشاركتهم لهم في الخلق**

---

(١) عبد الرزاق علي بن الحسين اللاهيجي الجيلاني القمي متوفى سنة ١٠٥١ هق. فاضل متكلم وحكيم متشرع أديب محقق ومنطقي متعمق من آثاره: مشارق الإلهام ـ شرح تجريد الخواجة، شرح هياكل النور سهر وردي، گوهر المراد باللغة الفارسية وهو عبارة عن دورة في علم الكلام يعد من أفضل المتون الكلامية الإسلامية بعد تجريد الاعتقاد (المترجم).

والتركيب - في شيء من أحوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة»[1].

إنّ المبادئ والمقدمات التي انطلق منها الإمام الصادق عليه السلام في استدلاله عبارة عن:

١) الله خالق حكيم، فهو عالم بخير نظام العالم ومنفعته، عارفٌ بطريق صلاح البشرية في الحياة الدنيا والآخرة.

٢) الخالق الحكيم لا عبث ولا لغو في أفعاله.

٣) يحتاج الناس في معاشهم ومعادهم إلى مدبر يدير أعمالهم ويرشدهم إلى أسلوب الحياة ويدّلهم على طريقة النجاة من العذاب، وبهذا يكون وجود السفير والرسول ضرورياً؛ إذ يتولى وظيفة هداية البشرية في مصالحهم ومفاسدهم.

٤) يتوجب أن يكون السفير الإلهي من نوع الإنسان، ولو أراد الملائكة أن يؤدّوا هذه الوظيفة فيلزم أن يرتدوا على أنفسهم لباس الإنسانية.

٥) يتوجب أن يكون السفير الإلهي متميّزاً عن غيره، حتى يتمكن من جلب ثقة الناس، بأن يكون بعيدًا عن رذائل الأخلاق، والحالات والصفات المنبوذة، وأن يغلب عليه بُعد المعنويات والفضائل، وأن يتحلى بالعصمة، وأن يأتي بالمعجزة لبيان صدق مدّعاه، وإثبات حجية رسالته.

يقول المرحوم الملا عبد الرزاق اللاهيجي: **«هذا الكلام الشريف مع وجازته، يشتمل على خلاصة أفكار ورؤى الحكماء السابقين منهم واللاحقين، بل فيه إشارة إلى حقائق لم تتطلع إليها آفاق الفكر والنظر عند أكثر المتكلمين»**[2].

الطريق الثاني: منهج المتكلمين

١) اعتبر **«الأشاعرة»** أنّ بعثة الأنبياء موهبة ورحمة إلهية، وكل من تتعلق المشيئة

(١) الكليني، أصول الكافي، باب الاضطرار إلى الحجة، ح١، ج١، ص ١٦٧.

(٢) گوهر مراد، ص٣٥٨.

الإلهية به سيُبعَث بالنبوة؛ لأنّ اللّه فاعل مختار يفعل ما يريد[١]. فالأشاعرة، أولًا: لا يقبلون الحسن والقبح العقليين. وثانيًا: لا يرون اللّه مكلّفًا وملزمًا حتى يكلف العباد ويوجب عليهم شيئاً[٢]. لهذا قالوا: بعثة الرسل ليست واجبة على اللّه بل جائزة فحسب[٣].

٢) أما «**المعتزلة**» فيعتقدون بوجوب بعثة الأنبياء على اللّه، فهم يقبلون الحسن والقبح العقليين، ويعتبرون أنّ اللّه مكلِّف وملزِم، وأنّه يبعث أفراداً يحملون استعدادات وشرائط خاصة حتى يبينوا أنّ تكليف العباد هو في مصالحهم[٤].

٣) و«**الإمامية**» - اعتبروا مثل «**المعتزلة**» - أن بعثة الأنبياء واجبة بمقتضى اللطف والحكمة الإلهية، ويقولون: **بعثة الأنبياء لأنها تشتمل على فوائد فهي حسنة**[٥]، ويذكرون أيضًا: **التكليف حسن، واللطف واجب على اللّه**[٦]. وبهذا تكون بعثة الأنبياء بمقتضى اللطف الإلهي وحسن التكليف من اللّه واجبة.

وفي الأخير يقول اللاهيجي: «**بهذا الاستدلال يجب أن يكون النبي شخصاً تتوفر فيه تلك اللياقات المذكورة، وأن تكون له القابلية من جهتين، من إحداها يتلقى الوحي الإلهي ومن الأخرى يبلغ الأوامر والنواهي للمكلفين**»[٧].

الطريق الثالث: منهج الحكماء.

أثبت الحكماء أيضاً ضرورة بعثة الأنبياء من خلال إقامة برهان تمثلت أصوله ومقدماته في ما يأتي:

(١) شرح المواقف، ج٨،ص ٢١٨، شرح المقاصد، ج٥، ص ٢٧٥.
(٢) شرح المقاصد، ج٤، ص٢٨٢.
(٣) الاقتصاد في الاعتقاد، ص ١٩٧. كشف المراد في تجريد الاعتقاد، ص ٢٧٥.
(٤) نفس المصدر.
(٥) كشف المراد، ص ٣٤٤.
(٦) نفس المصدر، ص ٣٥٠.
(٧) گوهر مراد، ص٣٥٩.

١) يحتاج الإنسان - من أجل رفع حاجياته - إلى الحياة الاجتماعية والتعاون المشترك مع غيره من أبناء المجتمع، حتى يتمكن من بلوغ كماله الوجودي وتتصف حياته بالحسن والطيب وتؤول إلى صلاح المعاد، هذا الأصل، يعبر عنه اصطلاحاً بعبارة: «**الإنسان مدني بالطبع**».

٢) يظل الإنسان أنانيًا - أي طالبًا ذاته - حتى مع حاجته إلى التعاون، أي أنّه خلق مجبولاً على أن يحب ذاته بالأصالة، ويريد الأشياء الأخرى تبعا لذلك، بمعنى أنّه يريد جميع الأشياء لنفسه، هذا الأصل إن أُخذ بمعنى سلبي كنقيصة فهو يعود إلى طبيعة الإنسان لا إلى فطرته، وإن أُخذ بمعنى إيجابي وحسن فهو يرجع إلى الفطرة.

٣) لأنّ الإنسان أناني - طالب لنفسه بالذات - فإنّه يتعدى على حدود غيره وحقوقهم، ممّا يسبب الخلاف والنزاع بينهم ويفضي إلى الهرج والمرج واختلال النظام وتمزق الروابط الاجتماعية، ما يحول دون بلوغ البشر مقام الكمال واستقام المعيشة؛ لأنّ الجميع يعتبرون أنفسهم محورًا، ويريدون غيرهم في مدار أنانيتهم، وبعبارة أخرى: يريدون غيرهم لأنفسهم.

٤) يمكن للإنسان أن يعدّل حس الأنانية وطلب الذات المغروس فيه، من خلال الاقتداء بالبرامج والقوانين النابعة من الوحي، وهذا التعديل لا يمكن أن يحصل إلا بالقانون الإلهي؛ لأن تدوين القانون من طرف الإنسان الذي يرى نفسه محوراً ليس له نتيجة سوى وضع قانون وفق مداره.

٥) اقتضى العلم الإلهي والحكمة الإلهية - حتى تؤمن هذه الحاجة الإنسانية - أن تجعل القوانين الشاملة التي تعتبر الحق محوراً لها بين يدي الأنبياء، وهم بدورهم يبلغونها إلى البشرية؛ لأنّ عدم العناية بافتقار البشرية وعدم وضع القوانين الوحيانية وبرامج تكامل الإنسان مناقض للحكمة الإلهية، ويستلزم نقض الغرض، وهو ما يعد أمراً مستحيلاً[1].

---

(١) گوهر مراد، ص361. بتصرف من المؤلف.

ومما تجدر الإشارة إليه هو أنّ كثيراً من الحكماء المسلمين المتقدمين منهم والمتأخرين قد دوّنوا هذا التقرير، مثل إبن سينا في ثنايا سفره إلهيات الشفاء وصدر المتألهين في كتاب المبدأ والمعاد،كما أنّ كلام الشيعة يطابق الأصول الفلسفية للحكماء المسلمين، ولهذا نجد المحقق اللاهيجي قد أورده أيضاً في تأليفه.

الطريق الرابع: منهج العرفاء

سلك العرفاء طريقًا آخر لإثبات النبوة العامة، حيث استندوا على أصول خاصة لاستنتاج ضرورة النبوة، فقالوا: إنَّ الغاية من وجود الإنسان هي لقاء اللّه الذي يحصل عن طريق الصبر والسير والسلوك، وسير السالك له مراحل أربع هي عبارة عن:

١) السير من الخلق إلى الحقّ: ومن الكثرة إلى الوحدة، في هذا المقام يتحرك السالك من الخلق إلى الحقّ ويدفع «ما سوى اللّه» عن نفسه بل يدفع نفسه عن نفسه، فيشاهد الذات الأحدية المطلقة بدون ملاحظة التعيّنات والشؤونات والاعتبارات، وهذا السير هو قوس صعود السالك.

٢) السير من الحقّ إلى الحقّ: يحصل هذا السير بمشاهدة أسماء اللّه الحسنى والصفات الإلهية العليا الواحدة تلو الأخرى، ويشاهد خلالها أسماء «الأعظم» و «العظيم»، وبعبارة أخرى: يقع حوار أو شهود للسالك مع الأسماء والصفات في المقامات المختلفة لهذا السفر، انطلاقاً من الوحدة والاطلاق الذاتي للواجب إلى الصفات الحسنى والأسماء العليا ووحدة هذه الأسماء والصفات مع بعضها بعضاً وعدم وجود أي تباين أو انفصال بينها عن ذات الباري تعالى.

٣) السير من الحقّ إلى الخلق بالحقّ: يرافق هذه المرحلة شهود التجليات الإلهية، وإفاضات الباري، وكيفية صدور الأشياء أو الأشخاص عن اللّه سبحانه، من أول صادر أو ظاهر إلى الأخير، وهذا السير هو قوس نزول السالك الذي يكون بمعية حملة الولاية الإلهية.

٤) السير من الخلق إلى الخلق بالحقّ: وإبلاغ رسالة اللّه الظاهر بمظاهر الوحي

الإمكاني، وفي هذه المرحلة يكون إجراء أحكامه وحكمه تعالى في مجاله، وفيها يهدي ظمأ القدح الإمكاني إلى منبع الكوثر الخالد، ويوصل تبعثر وادي الكثرة الاعتبارية إلى الوحدة الحقيقية.

في هذا السفر (أي الرابع) يعرف السالك بأنّ العالم والإنسان ليس باطلاً وعبثاً؛ بل لهما غاية وهدف، وفيه أيضًا يشاهد السالك مسألة البرزخ، والقيامة، وحقيقة الجنة والنار، والدرجات والدركات، ولأنّ فاتحة هذا السفر كانت من الخلق وختامه به، فإنّ هداية الحقّ وحفظه تصحب السالك في جميع مقاماته ومواقفه، ولا يشعر بأي عناء أو تعب قد ينشأ من خوف المسلك أو وحشة الطريق أو....

وهذا المقام يتعلق بالأنبياء عليهم السلام، إذ بعد دركهم وشهودهم هذه الحقائق فإنّهم يعودون بصحبة الحقّ إلى الخلق، حتى يعرّفونهم عالم الوحدة. فالغاية الأصلية لبعثة الأنبياء هو الإرشاد إلى معين الهداية الأبدية، وإرجاع البعثرة والكثرة إلى الوحدة الحقّة، ومن يريد بلوغ مقام النبوة، يتوجب عليه طي الأسفار الأربعة، والولوج في السفر الرابع حتى يتمكن من حمل مسؤولية إمرة قافلة السالكين في وادي السلوك من عالم الإمكان إلى عالم الوجوب.

ومما لا يجب الغفلة عنه، أنّ ما هو مطروح في العرفان أسمى ممّا هو مذكور في الحكمة والكلام؛ لأنّ صبغة الخلافة والولاية الإلهية تشكل المحور الأساسي للمواضيع العرفانية،كمّا أنّ خليفة اللّه لا يسعى لهداية البشر فحسب، بل يجِّد في تعديل الأسماء الإلهية ومزاوجتها، ويكِّد في تعليم الملائكة وإنبائهم الأسماء الإلهية، وحلّ خصومات «الملأ الأعلى».

الطريق الخامس: حاجة الإنسان إلى تهذيب الأخلاق:

يتوقف هذا البرهان على بيان المقدمات الآتية:

١) خُلق الإنسان من أجل الكمال الوجودي، ومناط تماميته وكمال نفسه الناطقة - بعد استيعاب الحكمة النظرية - هو اكتساب ملكة العدالة.

٢) ملكة العدالة هي رعاية الاعتدال في جميع الأفعال والأعمال من دون الميل إلى طرفي الإفراط أو التفريط.

٣) اكتساب ملكة العدالة مرهون بمعرفة ميزان أثر كل فعل وعمل -كمّا وكيفًا - على النفس؛ لكن معرفة هذا الميزان ممّا لا طاقة للبشر عليه؛ بل خالق الإنسان هو الوحيد الذي يعلم في ما يكون كمال نفس الإنسان، وكيفية تأثير أفعال الإنسان وأعماله فيها. ولهذا سنّ الحقّ تعالى شرائع وقوانين كلّية حتى يعلّم الإنسان كيف يخطو في هذا المسير. وبوساطة بعثة الأنبياء يتحقق إبلاغ الشرائع الإلهية والتعاليم التي في ضوئها ينال الإنسان ملكة العدالة وتهذيب النفس؛ وعليه فإنّ اكتساب ملكة العدالة وتهذيب النفس متوقف على وجود الأنبياء وهدايتهم[1].

من خلال كلّ ما سبق يتضح أنّ الإجابة عن إشكالية منشأ الدين – الدين باعتباره واقعية معينة أو ظاهرة خارجية تتشكل من مجموعة عقائد وأحكام وأخلاق – تختلف بالنظر إلى الرؤية الكونية الإلهية أو المادية.

فمن كانت نظرته إلى الكون ماديةً، فإنّه يرى منشأ ظهور الدين هو البشر نتيجة أسبابٍ واستعداداتٍ إنسانيةٍ، أمّا من كانت رؤيته الكونية إلهيةً، فإنّ اللّه هو مُنشِئ الدين، وأنّ حكمته، وعدله ورحمته اقتضت إبلاغ الوحي بإرسال الأنبياء، ووضع تلك الحقائق بين يدي الإنسان، كي يتسنى له بلوغ كماله الحقيقي.

المعنى الثاني لمنشأ الدين (علة التدين).

أحياناً يكون الكلام حول منشأ الدين لكن ليس بالمعنى الذي سبق ذكره، بل يفرق عنه، إذ يُقصد منه هذه المرة علّة تقبل الدين أو وازع التدين، ففي حين كنا في الأول نسأل عن دافع الدين صرنا في الثاني نستفهم عن منشأ التدين. في هذا الأخير نستفسر عن علّة تحقق الدين في الفرد أو في المجتمع الإنساني.

---

(١) گوهر مراد، ص٦٨٦.

صحيح أنه يطرح السؤال عن منشأ الدين في المعنى الثاني أيضاً، إلّا أنّ المقصود منه هنا هو الاستفهام عن الأسباب والعوامل التي دفعت الناس إلى التوجه إلى الدين والنزوع نحوه.

هل كانت العلل والاستعدادات النفسية هي العوامل التي جعلت الإنسان يتجه نحو الدين؟ أو إنّ الظروف الاجتماعية والاقتصادية هي التي ضيّقت الخناق عليه وساقته إلى ذلك؟ أوإنّ هناك عللاً أخرى جعلته ينحو هذا المنحى؟.

إنّ لكيفية فهم التدين دوراً في تحديد الإجابة عن السؤال المطروح؛ فمن اعتبره مجرّد أمرٍ فردي، سيكون أمام مسألةٍ من مسائل علم النفس، جوابها في عهدة هذا العلم نفسه، بمعنى أنّ الحاجة إلى الدين في رؤية هذا الشخص لن تتعدى مجال الفرد، والتدين هنا سيضفي نوعًا من الليونة على المتدينين.

أمّا من حصر التدين في أنّه أمر اجتماعي، فسيكون أمام معضلةٍ اجتماعيةٍ من مسائل علم الاجتماع، ويكون الافتقار إلى الدين في هذه الحالة هو حاجة اجتماعية، إذ تضمن الحياة الدينية عندئذٍ البناء الاجتماعي وتضفي عليه الإستمرارية وعدم التفكك.

فإذا اعتبرنا أنّ الخوف من منظور علم النفس أو الفقر في رؤية علم الاجتماع هو الباعث على التدين، فإنّ بحثنا سيكون وفق المعنى الثاني لمنشأ الدين، وليس طبق المعنى الأول؛ أي أنّ الفقر أو الخوف مثلًا هما سبب ميول الفرد أو المجتمع إلى الدين.

من هنا سنتطرق في هذا المبحث إلى الإجابة عن أسباب الوازع الديني.

السبب الأصلي للوازع الديني:

إذا اقتصرت الحركة الفكرية للإنسان على صعيد المعرفة الدينية على المستوى الأفقي السطحي، وكان فهمه لكافة المسائل وفق منطقٍ ماديٍ عاديٍ، بحيث لم

تتجاوز محدودية إدراكه دائرة الوهم والخيال، فإمّا أن لا تكون له ميول نحو الدين أصلاً، أو أنّها ستكون ضعيفةً في حالة وجودها، ما يجعل هذا النوع من التدين قابلاً للزوال.

أمّا إذا كانت هذه الحركة وفق سيرٍ عموديٍ وبرؤية إلهية، مستندة إلى ركيزة التحقيق، يدرك صاحبها أنّ الدين من اللّه، فإنّ ميله واشتياقه للدين يكون أكبر وأشد.

يكشف التحليل القرآني للمنحرفين عن الدين الإلهي أنّهم اكتفوا بالظن والوهم في المسائل العلمية والإعتقادية، ولم ينظروا فيها بالبرهان واليقين، كما أنّ تحركهم في المسائل العملية كان وفق شهواتهم وأهوائهم ورغباتهم النفسية، قال تعالى: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ﴾(١).

إنّ اتباع الظن والوهم في بُعد الإدراك والفكر، والسير في طريق الهوى والهوس في بُعد الإستعداد، هما ظاهرتان خطيرتان؛ لأنّ الشيطان هو مبدأ الظن والخيال أولاً، وثانيًا: ليس للظن طريقٌ واحدٌ فحسب، بل يظهر من طرقٍ متعددةٍ، فيورط الإنسان الذي يتحرك من منطلق الظن في شراكه، كما يجد الشيطان - في مجال العمل - سبلاً متنوعة ليسوق الإنسان نحو الأعمال القبيحة، بسبب اختلاف الميول والرغبات، وانعدام حدودٍ للشهوات النفسية. فإذا أراد الإنسان التخلص من الخطرين، يتوجب عليه اتباع اليقين والاستدلال والتعقل في حقل المعرفة الدينية، وأن يطلب رضا اللّه عزّ وجلّ فقط في مجال التدين.

وعليه، يتوجب أن يكون العقل والفطرة هما السبب الرئيسي لوازع الإنسان نحو الدين في مجال الاعتقاد والفكر، ولهذا كان بعث الأنبياء والرسل من أجل إثارة الغشاوة وإزالتها عن دفائن وكنوز العقول الإنسانية، ومطالبة الناس بتلبية مقتضى ميثاق الفطرة، وهذا ما نجده في كلام مولى الموحدين علي عليه السلام: «**فبعث فيهم**

(١) النجم: ٢٣.

رسله، وواتر إليهم أنبياءه؛ ليستأدوهم ميثاق فطرته، ويذكروهم منسي نعمته،... ويثيروا لهم دفائن العقول، ويروهم آيات المقدرة»[١].

وفي مجال العمل، يتوجب أن يكون الباعث الديني للإنسان هو رضا الحقّ سبحانه وتعالى؛ لأنّ اللّه تعالى بمعية الإنسان دائماً، ومحيطاً به إحاطةً قيّومية ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[٢]، والأقرب إليه من عرق الحياة الذي في عنقه؛ ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[٣].

على هذا الأساس، يتوجب أن يكون العقل والفطرة هما أهم باعثٍ على الدين في بعد الفكر، وأنّ جلب رضا اللّه تعالى هو أهم باعث على الدين في بعد الإرادة، أمّا البواعث الأخرى كالعوامل النفسية والاقتصادية فتعتبر عواملَ فرعيةً وعللاً معدةً، تُهَيِّئ الأرضية لميل الإنسان نحو قبول الدين، وليس لها أيّ دورٍ في أصل الاعتقاد به.

العلل الفرعية للوازع الديني:

بعد تبيين السبب الأصلي للوازع نحو الدين، نشير الآن إلى العوامل الفرعية له:

١- التعريف باللّه والدين بالأسلوب المطلوب:

إنّ العرض المعرفي السليم للدين - خاصة لتلك الفئة المتعطشة إلى الحقائق- سيسفر عن ميلهم نحوه، ولأنّ الناس ليسوا على مستوًى واحد من التفكير، بل لبعضهم من الاستعداد والقدرة على الإدراك ما ليس لغيره، فإنّ مراعاة درجة الفهم والرشد العقلي لديهم ضرورة لا بد منها عند الحديث والتواصل معهم.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة١.

(٢) الحديد: ٤.

(٣) ق: ١٦.

وهذا ماجاء في خطاب الحقّ تعالى المتوجه نحو نبيهﷺ في الآية الكريمة: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[1].

صحيح أنّ هناك من ليست له قدرة إدراك البراهين المتقنة، ما يجعله يغض الطرف عن فرع الحكمة، لكن هناك بعض الأفراد ذووا طاقة إدراكية متوسطة، وهناك أفذاذ يتمتعون بإدراك قويّ يمكنّهم من استخدام الحكمة، والانتفاع بالموعظة والجدال الأحسن في بعض الموارد.

إنّ أحد الطرق المفضلة والمرغوبة للتعريف باللّه سبحانه هو ترغيب المجتمع الإنساني في الدين. فمن حمل على عاتقه مهمة التبليغ الإسلامي واستطاع التعريف باللّه بالعلم والحكمة في البعد النظري، وعلى أساس القسط والعدل في البعد الحقوقي، وعلى أساس الرأفة والرحمة في البعد العاطفي، وتمكّنّ من عرض الأوصاف الجمالية الإلهية، حينها ستتهيأ الأرضية لميل الإنسان نحو الدين واللّه سبحانه. وإذا قام المبلغ لأمر الدين بتبيين بعض الأسماء الإلهية الحسنى من خلال الآيات القرآنية المحكمة والسنة المعتبرة للمعصومينعليهم السلام، ولم يكتف بذلك، بل تحلى بها بنفسه وعصم نفسه من السقوط، وحرّرها من الزيغ والانحراف، سيجعل المجتمع لا ينجذب إلى الدين فحسب، بل ويتحرك بشوق نحوه.

٢- دور متولي أمر الدين:

يتوجب على من وظيفته نشر المعارف الدينية أن يفهم مسائل الدين فهماً جيداً، وأن يكون معتقدًا بها، عاملاً بصدقٍ بمبادئها، حتى يبعث على نزوع غيره إلى الدين، وهذا ما نجده في البيانات الإلهية المتوجهة إلى نبيه الأكرمﷺ: ﴿وَلَوْ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلْقَلْبِ لَٱنفَضُّوا۟ مِنْ حَوْلِكَ﴾[2].

كما أنّ اللّه يعتبر من يأمرون غيرهم بالمعروف ولا يأتمرون بأنفسهم بالتعاليم

(١) النحل: ١٢٥

(٢) آل عمران: ١٥٩.

الإلهية غير عاقلين: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنتُمْ تَتْلُونَ ٱلْكِتَٰبَ ۚ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾[١]، إلى جانب وقوعهم مورد لعنٍ في كلمات **أمير المؤمنين** عليه السلام: «**لعن الله الآمرين بالمعروف التاركين له، والناهين عن المنكر العاملين به**»[٢].

٣- رحمة المسؤولين ورأفتهم:

يتمتع الحقّ عزّ وجلّ بالأسماء الحسنى، كما يقوم دينه أيضاً على أساس المعرفة والعدالة والمحبة. والرسول الأكرم صلى الله عليه وآله باعتباره قائداً للدين الإلهي هو رحمة أيضاً ﴿رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ﴾[٣]، وبهذه الرحمة الواسعة شدّ المجتمع الإنساني نحو الحقائق.

جاء في العهد الذي أندبه أمير المؤمنين عليه السلام مالك الأشتر[٤]: «**وأشعر قلبك الرحمة للرعية، واللطف بهم، والمحبّة لهم**»[٥]؛ طبعاً هناك فرق بين الرحمة العقلية والرحمة العاطفية والإحساسية، فإذا كانت الرحمة العقلية لا ترفض ولا تمنع إجراء الحدود الإلهية لقطاع الطرق ومجرمي المجتمع، فإنّ الإحساس بالرحمة والرأفة - التي مدارها العاطفة والشعور - تتحاشى ذلك؛ لذلك ينهى الله عزّ وجلّ عن الرأفة غير الجائزة: ﴿وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[٦]؛ من هنا لابد من إجراء الحدود الإلهية مع عدم الحياء أو الإحساس العاطفي سواء أكان المجرم امرأةً أم رجلاً.

وليست المسؤولية الملقاة على عاتق ذوي المتولي لأمر الدين بأقل من تلك

---

(١) البقرة: ٤٤.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة ١٢٩.

(٣) الأنبياء: ١٠٧.

(٤) هو مالك بن الحارث بن عبد يغوث النَّخعي، التابعي الكبير أبو إبراهيم الكوفي، المعروف بالأشتر، كما يُعرف بكبش العراق. ولد قبل الإسلام، وعاصر النبي صلى الله عليه وآله ولكنّه لم يره ولم يسمع حديثه. وكان فارساً شجاعاً رئيساً، شديد التحقّق بولاء أمير المؤمنين عليه السلام ونصره. وكان من خواصه والخلّص المنتجبين من أصحابه، وكان للأشتر في العلم الحظ الأوفر والنصيب الأوفى فقهاً وحديثاً، وكان شاعراً حماسياً مُجيداً، ولكن غطى على صفاته صفة البطولة والشجاعة التي أدهشت العقول وحيّرت الأفكار، قُتل الأشتر سنة ٣٩، وقد تأسّف أمير المؤمنين عليه السلام لموته، وقال: لقد كان لي كما كنت لرسول الله صلى الله عليه وآله (المترجم).

(٥) نهج البلاغة، الرسالة ٥٣.

(٦) النور: ٢.

المتعهد بها بنفسه؛ إذ يجب عليهم مراقبة أعمالهم وتصرفاتهم حتى يمّهدوا الطريق للمجتمع كي يرغب في الدين. هذا ما صدر عن الحقّ جل وعلا في زوجات النبي ﷺ: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّ رِزْقًا..﴾[1]. فكل واحدة من زوجات النبي ﷺ إذا اتقت وعملت وفق تعاليمه فستنال ضعف الثواب؛ لأنّهن لسن مثل بقية عوام الناس من حيث إنّ عملهم ليس له تأثير على المجتمع، بل كونهن يعملن بإخلاص وتقوى يجعلهن أنجزن وظيفتهن من جهة، وحفظن حرمة الرسول الأكرم ﷺ من جهة أخرى، فيكون أجرهن مضاعفاً، وعلى العكس من ذلك لو اقترفن السيئات، سيتضاعف جزائهن، وهذا نتيجة تضاعف الذنب.

وعليه، فمسؤولية إعداد الأرضية لحركة المجتمع باتجاه الدين لا تقع على عاتق مسؤولي النظام الإسلامي فحسب، بل تقع كذلك على كل من تحمّل مسؤولية العمل التبليغي وذويه، ويكون اعتقادهم بالتعاليم الدينية الحقّة، وإخلاصهم العمل على أساسها، محفزًا جيّدًا لرغبة بقية الأفراد فيها.

٤- الاقتصاد:

من دون أن ينفي الدين مبدأ الملكية الفردية فإنّه يثبّت حقيقة أنّ المال حقٌّ لعامّة الناس بلا استثناء، فالمال كوثر سيّال، يتوجب أن يأخذ منه كل إنسان - حاضراً كان أم باديًا - نصيبه، في أيّ وقت - حاضراً كان أم غابراً -، ولا يحقّ أن يبقى حكرًا في يد قلة قليلة، ومتداولاً بين بعض الأيدي، فيحدث سداً وتبقى الأكثرية محرومة: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾[2]، فإذا كان في المجتمع من يعيش حياته في حالة فقرٍ إقتصاديٍ مدقعٍ، فسيكون التديّن بالنسبة إليهم عسيرًا جدّاً.

٥- قيام القادة الربانيين في الظروف الحالكة:

إذا تعدّى الطواغيت على حقوق الناس في عصر من العصور وحرموهم منها، في

(١) الأحزاب: ٣٢.

(٢) الحشر: ٧.

هذه الظروف الحالكة، تقع مسؤولية القيام وتحمّل المشاق الصعبة وتحرير الأمّة من الخطر والظلم في أعناق القادة الربانيين، ويكون استقرار نظام العدل من ضمن مهامّهم التي يضطلعون بها، وسيحضى الدين حينئذٍ بمنزلة خاصة لدى الناس فيتحركون نحوه ويقبلون عليه، كما حدث لقوم الحجاز بعد فتح مكة إذ أخذوا يدخلون فوجاً بعد آخر إلى الإسلام: ﴿ وَرَأَيْتَ ٱلنَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ ٱللَّهِ أَفْوَاجًا ﴾[1].

فمع وجود الأجلاف وروّاج الغارات وارتفاع الشعارات المشمئزة: «**أنصر أخاك ظالما أو مظلوما**»، تحمّل النبيﷺ مسؤولية القيام، وتشكيل الحكومة الإسلامية، ما جعل المحرومين - الذين رأوا كلام اللّه ودينه يرشدهم إلى المعارف العالية من جهة ويضمن لهم الحماية في فضاء العدل والحرية من جهة أخرى - يقبلون على دين الإسلام فوجاً إثر فوج.

والنتيجة هي أنّ أسباب الوازع الديني - المعنى الآخر لمنشأ الدين - تنقسم على قسمين، أصلية وفرعية، فالرشد العقلي وتفتّح الفطرة يعدان العامل الأصلي والمهمّ للميل نحو الدين، أما العوامل الفرعية للتوجه نحو الدين فهي كثيرة مرّت الإشارة إلى بعضها في ما سبق، والسرّ في ذلك هو أنّ الإسلام دين المعارف التي يقبلها العقل ودين الأحكام والنصائح التي يطلبها القلب.

أسباب النفور من الدين:

أسباب النفور من الدين هو من المسائل التي يتوجّب توضيحها بعد بيان موضوع عوامل الوازع الديني.

وقد ذكرت أسباب عديدة للنفور من الدين والابتعاد عنه، منها:

١) عدم معرفة العالَم والإنسان والدين:

إنّ المعرفة السليمة للعالم، وللإنسان وللدين، تمهّد الطريق للنزوع نحو الدين،

---

(١) النصر: ٢.

وعلى العكس من ذلك، يؤدي عدم معرفة تلك المفردات إلى نتيجة عكسية من خلال تمهيد الأرضية للنفور والهروب من الدين.

فمن حصر العالم في المادّة ويعتقد بما ورائها - أي الغيب - أو أنّه يعتبر العالم منقطع المبدأ والبقاء، فإنّه لا يرى أيّ ضرورة تذكر لوجود المبدأ والمعاد، إثر ذلك ينفي وجود الصراط المتمثّل في الوحي والنبوّة الذي يوصل المبدأ بالمعاد، ولن يكون له أيّ نوع من الميول إلى الدين.

أما من لم يعرف الإنسان ولم يدرك أبعاده الوجودية المختلفة ولم يطّلع على حاجاته الواقعية، فإنّه إضافة إلى إيمانه بعدم ضرورة الدين، يكون في حالة فرار ونفور من هذا الأمر، كمّا أنّ من يعرف الإنسان دون أن يعرف طبيعة العلاقة التي تربطه بالعالم وبقية أفراد نوعه، فإنّه لا يشعر بالحاجة إلى الدين ومن ثمة لا يميل إليه ولا يرغب فيه.

ومن كانت عنده فكرةٌ خاطئةٌ عن الدين، بأنْ اعتبره سحراً وشعوذةً أو خرافاتٍ أو يظن أنّ مسائله سمجة التعقل وعصيةٌ على الذهن، وعندئذٍ لا يمكنه لمس حقيقة الدين، فمن الطبيعي أنْ يعرض عن الدين وينفر منه، مثلما فعلت الماركسية عندما اعتبرته الأفيون والمخدر للشعوب.

فالماركسيون لأنّهم لم يبحثوا حقيقة الدين بحثاً جيداً، ورأوا المتدينين في حالة خمول وجمود وخمود، فأنهم أصدروا فتواهم بأنّ الدين أفيون الشعوب؛ لكن نظرتهم هذه اقتصرت على ظاهر المتدين، فحين وجدوه نائمًا متحيرًا، حكموا أنّ الدين هو الذي أغرقه في النوم، والحال أنّ الدين ينظم العلاقة التي تربط الإنسان بالعالم تنظيماً محكماً وسليماً، ويضفي على الإنسان الشوق والوهج للتحرك والرقي.

٢) التفسير الخاطئ للدين:

يعدّ الفهم الخاطئ لبعض المسائل الدينية عاملاً آخر للنفور من الدين؛ فمثلاً

يرى بعضهم أنّ ذكر الموت هو عامل تخدير، ويقولون: إنّ ذكر الموت وزيارة القبور تعيق حياة الإنسان، في حين أنّ هذا التفسير للمسألة غير مناسب؛ إذ إنّ ممارسة مثل هذه التعاليم والطقوس هو أحد أهم أسباب حث الإنسان على النشاط والحيوية؛ لأن الموت لا يعني الفناء بل هو هجرةٌ وانتقالٌ من عالمٍ ضيّقٍ إلى آخر أوسع، ولهذا لم يأت ذكر الموت في التعبيرات الدينية بمعنى الفناء والانعدام؛ بل جاء بمعنى الوفاة، والوفاة من الاستيفاء وتعني أخذ المطلوب على الوجه الأتم.

إنّ مثل هكذا تفكير يُلزم الإنسان بالجدية في العمل؛ لأنّ أول ما يسأل عنه بعد الموت هو عمره فيم أنفقه؟ وعلى الإنسان حينئذٍ إعطاء إجابةٍ مثبتةٍ: بأني أنفقته في أعمال الخير، حتى ينال الثواب والأجر، وإلا فهو في خسرانٍ مبينٍ، فالحي من الناس هو من سعى واجتهد في نفع المجتمع، قاصداً بذلك رضا الله عزّ وجلّ، لا يشوب عمله - حدوثًا وبقاءً- رياءٌ أو سمعةٌ. وهو ذاك الذي داوم على ذكر الموت، أما من ساء عمله، أو أراد بسعيه الرياء، والسمعة، أو تقاعس عن العمل فقد نسي ذكر المنية واستحضار الآخرة.

تبعاً لهذا المعنى تتضح مقولة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وتأخذ مكانها الحقيقي، فقد نقل عن أنس بن مالك عن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: «**إن قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة، فإن استطاع أن لا تقوم الساعة حتى يغرسها فليغرسها**»[1].

فالمسؤول في يوم القيامة هو الإنسان البطّال والمتكاسل عن العمل، وليس الإنسان الفعّال والحيوي، وعليه فإنّ ذكر المنية يكون عامل نشاطٍ وفعاليةٍ حتى لو اعتبره بعضهم سببًا للخمول وعاملاً للتخدير.

وليس الموت فقط هو المفردة الدينية التي فهمت فهماً غير مناسب؛ بل هناك كثير من المفاهيم الدينية كالقضاء والقدر، والصبر، والزهد، وانتظار الفرج وأمثال ذلك، وقعت وسيلة في أيدي المغرضين وغير المطلعين لتنفير الناس عن الدين وإبعادهم عن تعاليمه.

---

(١) مستدرك الوسائل، ج ١٣، ص ٤٦٠.

في حين أنّ الدين و عناوينه كافة جاءت لتنظيم حياة الإنسان تنظيماً سليماً، وإيجاد الحركة والحيوية والنشاط، ولتطوّر الفرد والمجتمع وتكاملهما.

فكل المواضيع المذكورة يتوجب أنْ تفهم وتبين من خلال بعدين، أحدهما بعد الفكر العلمي والاعتقادي، والآخر بعد الباعث العملي، كي تكون في موقعها.

المعنى الثالث لمنشأ الدين (ضرورة الوازع الديني):

أحيانًا يجري الحديث عن منشأ الدين والمقصود هو: لماذا على الإنسان أن يلجأ إلى الدين وأن يفسح المجال لاعتناقه؟ ما الذي يُلزم الإنسان أن يتعرف على الدين وأن يعتقد به؟

هل أنّ حقانية الدين هي الدافع للإقبال عليه، أو أنّ فعالياته الإيجابية في مسيرة البشر وحلّه لكثيرٍ من معضلات الإنسان الفردية والاجتماعية كانت الباعث وراء الاعتقاد به، أو يتوجب ملاحظة الأمرين كليهما - حقانية الدين وفعالياته - في ذلك؟

طرح هذا السؤال بعمق والإجابة عنه، قد تم بحثهما في كتاب توقّع البشر من الدين[1].

---

(١) سلسلة بحوث فلسفة الدين، توقع البشر من الدين، للمؤلف نفسه.

الفصل الثالث

جوهر الدين وصدفه

جوهر الدين وصدفه

يحتل بحث جوهر الدين وصدفه مكانة خاصة ضمن أبحاث فلسفة الدين والدراسات الدينية، التي تندرج بدورها ضمن سلسلة مواضيع ماهية الدين، ويهدف الباحثون من هذه الدراسة إلى تعيين جوهر الدين ولبّه، والكشف عن صدفه وقشره.

إن النقطة المركزية في هذا البحث هي أنّ الصدف موجود من أجل المحافظة على الجوهر، وإذا فقد هذه الخصوصية فسيفقد لا محالة قيمته وأهميته، فبمجرّد نيل الجوهر لا يبقى معنى للصدف؛ لأنّ قيمة الصدف هي بما كان يكتنفه في داخله.

هنا يبرز هذا السؤال: هل للدين جوهرٌ وصدفٌ أيضًا، بحيث أنّ قيمة الدين تقدر باعتبار جوهره، وأنّ قيمة الصدف تتمثل في دوره في حفظ الجوهر وصونه فحسب، وإلا فلا قيمة له وراء ذلك؟

قبل الولوج في صلب الموضوع، نجد أنّ طرح القراءات والآراء المختلفة التي قدمت حول جوهر الدين وصدفه ضرورة بالغة، كي تتضح من خلالها الإجابة عن السؤال المذكور.

القراءة الأولى لجوهر الدين وصدفه:

يرى أصحاب هذا التفسير أنّ المراد من الدين في قولنا «جوهر الدين وصدفه»، إمّا التدين وإمّا مجموعة القضايا التي تشكّل عقائد مذهب معين وأخلاقه، وأحكامه.

١) إذا كان المراد هو التدين، فيمكن القول: إنّ الحديث عن جوهر الدين وصدفه، إنما يكون صحيحاً إذا اعتُبِرا بمثابة أصل الدين وفرعه فحسب، على هذا النحو في الإسلام، جوهر التدين هو الرؤية التوحيدية ومعرفة الصفات الجمالية

والجلالية للحقّ تعالى، والوحي والنبوّة والمعاد ووجود النيّة الخالصة التي تكون منشأً لصدور الأعمال الصالحة، ولو قام الإنسان بعمل دون معرفة الأصول المذكورة، أولم يكن عمله بنية خالصة وإلهية وتوحيدية وبقصد القربة إلى اللّه، فإنّ ذلك العمل سيكون بلا قيمة ومن دون أيّ أثرٍ؛ لهذا نجد القرآن يقول: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾(١).

وتؤكد النصوص الدينية على معرفة اللّه عزّوجلّ، وعلى النية الخالصة كذلك، وتكشف أنّ قيمة العمل هي بالنية الخالصة، وإذا كان أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام قد قال حول الأولى: «**أول الدين معرفته**»(٢)، فإن الإمام السجاد عليه السلام قال حول الثانية: «**لا عمل إلاّ بالنية**»(٣).

وقال الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله: «**إنما الأعمال بالنيات ولكل امرئ ما نوى، فمن غزا ابتغاء ما عند اللّه وقع أجره على اللّه عزّوجلّ، ومن غزا يريد عرض الدنيا أو نوى عقالا لم يكن له إلاّ ما نوى**»(٤).على هذا الأساس يتوجب إنجاز جميع الفروع انطلاقاً من الأصول التي تمت الإشارة إليها، لا أنْ يقنع أحد باكتساب فروع الدين ويتخلى عن أصول الدين كالصدف بلا دُرّ.

٢) إذا كان المراد من الدين هو مجموعة القضايا الاعتقادية، والأخلاقية، والأحكام العملية، ومع الأخذ بعين الاعتبار أنّ الدين كلّه جوهر ولا صدف له بتاتاً - وعلى هذا يكون التعبير بجوهر الدين وصدفه غير مناسب - إلا أنّ أخذ التوحيد بعنوان جوهر الدين وبقية المسائل الاعتقادية والأخلاقية والأحكام العملية على أنها تفصيل لذلك العنوان لا تخلو من الصحة، كما قال العلامة الطباطبائي قدس سره: «**معارف الدين المختلفة من أصول المعارف الإلهية والأخلاق الكريمة الإنسانية، والأحكام**

(١) سورة البينة: ٥.

(٢) نهج البلاغة، الخطبة١.

(٣) وسائل الشيعة،ج١، ص٤٧، ح١.

(٤) نفس المصدر، ص٤٨، ح١٠.

الشرعية الراجعة إلى كليات العبادات والمعاملات والسياسات والولايات، ثم وصف عامة الخليقة كالعرش والكرسي واللوح والقلم والسماء والأرض والملائكة والجن والشياطين والنبات والحيوان والإنسان، ووصف بدء الخليقة وما ستعود إليه من الفناء والرجوع إلى الله سبحانه...هذه المعارف الإلهية و الحقائق الحقّة تعتمد على حقيقة واحدة هي الأصل وتلك فروعه، وهي الأساس الذي بني عليه بنيان الدين وهو توحيده تعالى»[1].

فالتوحيد هو المحور والملاك الرئيسي للمعارف الدينية، ولما كان اللّه واحدًا توجب على الإنسان السعي الحثيث لدرك هذه الوحدة، ليس أن يفهم وحدانية اللّه فحسب، بل عليه أنْ يدركَ أيضًا أنّ هناك نوعاً من الوحدة مكنوناً بين جميع الأشياء، يبعث على الترابط في ما بينها، بمعنى أنّه يرى أثر توحيد اللّه عزّ وجلّ وسرايته في كل نظام العالم وفي المجتمع البشري وفي الحياة الإنسانية، وفي العلاقة بين الإنسان وعالم الطبيعة، وفي فكر الإنسان وصناعته، ويبصر انعكاس جميع أشكال التوحيد والحكمة والمشيئة على عالم الطبيعة والوجود والإنسان، تلك المشيئة التي برزت بأبهى صورها في القانون والشريعة الإلهية؛ إذ يصبح تجليها في كل وجه من الوجوه البارزة لحياة المسلمين ضرورة تمليها عليهم.

فما حياة المسلمين سوى الحياة وفقًا لمشيئة اللّه التشريعية، وما الحياة الفاضلة إلا تلك المطابقة للأصول الأخلاقية المعروضة على مائدة القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة المعصومين عليهم السلام، والمقترنة بمعرفة وحدانية اللّه التي انعكست في مخلوقاته وتجلّت في الإنسان والمجتمع الإنساني.

الجدير بالذكر هو أنّ الدين في الدراسات الدينية ليس بمعنى التدين، بل هو مجموعة القضايا الاعتقادية، والأخلاقية، والأحكام العملية، وكما أشرنا في السابق - ولو بنحوٍ إجمالي - فإنّ وجود شيءٍ من الدين بمثابة الصدف بحيث يمكن التنازل والتخلي عنه هو أمرٌ لا أساس له من الصحة.

---

(١) الميزان، ج١٠، ص ١٢٨-١٣١.

القراءة الثانية لجوهر الدين وصدفه:

للدين أهداف طولية متعددة، تنتهي إلى الهدف الأعلى والغاية القصوى، وجوهر الدين هو نفس الهدف الأعلى والغاية القصوى، أمّا صدف الدين فهو أهداف الدين الوسطى.

يعتقد المحقّقون الأفذاذ أنّ التوحيد هو الهدف السامي للدين والمقصد الأصلي لأحكامه وتعاليمه التربوية، أما سائر الأهداف فهي مقدمات وطلائع نحو ذلك الهدف، إذا طواها الفرد والمجتمع الإنساني بلغ الهدف النهائي ونال الحظ الأوفى.

يشير العلامة الطباطبائي قدّس سرّه إلى هذه النقطة حينما يتطرق إلى بيان كيفية اكتساب الفضائل الأخلاقية فيقول:

«الطريق إلى تهذيب الأخلاق واكتساب الفاضلة منها أحد مسلكين: المسلك الأول: تهذيبها بالغايات الصالحة الدنيوية... المسلك الثاني: الغايات الأخروية... وهاهنا مسلك ثالث مخصوص بالقرآن الكريم لا يوجد في شيء مما نقل إلينا من الكتب السماوية، وتعاليم الأنبياء الماضين سلام الله عليهم أجمعين، ولا في المعارف المأثورة من الحكماء الإلهيين، وهو تربية الإنسان وصفا وعلما باستعمال علوم ومعارف لا يبقى معها موضوع الرذائل، وبعبارة أخرى إزالة الأوصاف الرذيلة بالرفع لا بالدفع...على أن هذا المسلك ربما يفترق عن المسلكين الآخرين بحسب النتائج، فإن بناءه على الحب العبودي، وإيثار جانب الربّ على جانب العبد»[1].

من هنا كان التوحيد هو الهدف السامي للدين وبقول أهل المعرفة: بلوغ مقام «الفناء في الله»؛ بل تبقى الأهداف الأخرى - التي تعد من الأهداف الوسطى- كالحياة الأخروية، أو الاشتغال بالحياة الدنيا أو بناء المجتمع المثالي أو بسط العدالة الاجتماعية، بلا قيمة إذا لم ترتبط بالغاية النهائية للدين، أي التوحيد.

---

(١) الميزان، ج١، ص٣٥٤ـ٣٦١.

ولعل النصوص الدينية المأثورة قد سلطت الضوء على هذه النقطة بالذات، فذكرت الذين كانت عبادتهم لغرض الجنة والنعم الإلهية على أنهم تجار، والذين عبدوا اللّه خوفاً من النار على أنهم عبيد، أما الفئة الثالثة، الذين كان حب اللّه وأهليته للعبادة منطلقًا لعبادتهم، وسمتهم بالأحرار، فلما تعددت الأهداف[١] تفاوتت العبادة واختلفت.

القراءة الثالثة لجوهر الدين وصدفه:

تعرض بعضهم لمسألة ذاتيات الدين وعرضياته لبيان المراد من جوهر الدين وصدفه، فرأوا أنّ التمييز بين الوجوه الذاتية للدين ووجوهه العرضية كفيل بأنْ يحل لنا المسألة، ويعرفنا جوهر الدين بنحوٍ أفضل. وإذا سألناهم عن كيفية ذلك ومن أين نحصل على الذاتيات والأمور الماهوية وجوهر الدين؟ أجابوا بأنها تلك التعاليم التي كان النبي ﷺ مجبوراً على إصدارها في كل موقف وزمان.

ويزعم أصحاب هذا التيار أنّ مقاصد الشارع هي ذاتيات الدين، وهي عبارة عن جملة من الأمور؛ فعلى مستوى الاعتقاد، يُعتبر الإنسان عبدًا وليس إلهًا، وأمّا على صعيد الأخلاق، فتُعد سعادة الإنسان الأخروية أهم هدفٍ لحياته وغاية الأخلاق الدينية، كما أنّ حفظ الدين، والعقل، والنفس، والنسل، والمال هي أهم مقاصد الشارع في الحياة الدنيوية على صعيد الفقه، إضافة إلى أنّ القوانين الإسلامية الاجتماعية قد سُنت بهدف الحفاظ على هذه المقاصد الفقهية[٢].

ويعتقد أصحاب هذا التيار أنّ غاية الدين الأساسية هي عمارة الآخرة، وأما الحياة الدنيا فهي تابعةٌ لها، فما الدين - حسب رأيهم - سوى مقاصد سُنت في الأصل من أجل الآخرة، والدنيا تابعة لها[٣]، ويدّعون أنّ الإسلام العقائدي هو عين ذاتيات الدين، وأنّ الإسلام التاريخي هو عين عرضياته[٤].

---

(١) وسائل الشيعة، ج١، باب ٩، ص٦٢ و ٦٣.

(٢) الإدارة والمداراة، ص ٤ و ٥. مجلة كيان، العدد٤٢، ص١٩.

(٣) الإدارة والمداراة، ص١٨٠-١٨٩.

(٤) مجلة كيان، العدد٤٢، ص١٨.

إنّ كشف جوهر الدين وصدفه انطلاقاً من دراسة ذاتيات الدين وعرضياته علاوة على أنّه محل نظر، فإنّه على فرض صحته لا يخلو من إشكالات متعددة، فمما يرد عليهم:

١) لامناص من وجود معيار للتفكيك بين ذاتيات الدين عن عرضياته، هذا المعيار إما أن يحدد من خارج إطار الدين وإما من داخله، فإذا تحدد من الخارج لم يكن ليخلو من الاستناد إلى فرضيات المفكّك، وفي هذه الحالة جاز لأيّ كان على حسب المزاج والسليقة أنْ يعتبر بعض الأمور ذاتيةً للدين، ويجعل بعضًا آخر من عرضياته، كما عليه حال قائل هذه النظرية - التي نحن بصدد بحثها - في إحدى كتاباته حيث اعتبر الفقه من عرضيات الدين من جهة، وأحد المصاديق الذاتية له من جهة أخرى[1].

أما إذا تحدد من الداخل، فيتوجب القول: إنّه لا يمكن لأيّ دين على الإطلاق أنْ يقبل مثل هذا التفكيك، بل سنجده يعتبر كل مضامينه بلا استثناء من ذاتياته.

٢) لقد وقع خلط في هذه النظرية بين ذاتي الدين والمقصود منه بالذات، وعرضي الدين والمقصود منه بالعرض، فالقول بأنّ «الإنسان عبد اللّه وليس هو الإله» أو «كيفية نيل السعادة الأخروية وعمارة الآخرة» على أنها غاية الدين الأصلية، هو في الحقيقة بيان لغرض الدين بالذات وليس ذاتيه، فغرض الدين بالذات هو أن يدرك الإنسان أنّه عبد اللّه ويعمل على عمارة آخرته من خلال طي مسيرة العبودية، كما أنّ غرضه بالعرض هو أنّ تلك التعاليم قد وضعت بين يدي الإنسان حتى ينظم حياته الدنيوية على وفقها.

٣) اعتُبرت الأمور العرضية للدين تبعاً لهذه النظرية خارج إطار الدين إن لم نقل في تضاد معه، فأمثال الجعل والوضع والبدعة والتحريف هي في الواقع أمور غريبة ومنافية للدين، وليست عرضياته، بل إنّ هذه الأمور على مرّ التاريخ قد حملّت على الدين بأيدي بعض الجهلة والمغرضين لأجل طمس الدين وإطفاء نوره.

(١) مجلة كيان، العدد٤٢، ص١٥ و٢٠.

القراءة الرابعة لجوهر الدين وصدفه:

اتخذ بعضهم تعابير أهل المعرفة في الأدب العرفاني وسيلةً لتبيين مسألة جوهر الدين وصدفه، فاعتبروا جوهر الدين بمثابة لبّ الدين وحقيقته، وذكروا الشريعة والطريقة على أنّهما الصدف وقشر الدين.

ولعل تعبيرهم باللبّ والقشر يُشعر أنّ المرء متى ما نال اللب والفؤاد استغنى عن القشر والغلاف؛ إذ مع بلوغ برّ الحقيقة لا حاجة إلى مجاديف الشريعة.

أولئك الذين أولوا هذه المسالة العناية الخاصة بالتدقيق والتمحيص أبطلوا هذا التوهم، وقالوا بأنّ القشر مع قلة فائدته وعدم كونه المقوّم والمعرّف للبّ، بيد أنّه يحفظ اللبّ ويحميه؛ لهذا، رأوا أنّ الاستغناء عن القشر يبعث على زوال التدين، فإلى جانب الإهتمام بالحقيقة واللبّ يتوجب عدم الغفلة عن القشر والشريعة أيضاً، حتى إذا انتقل الإنسان من عالم الدنيا إلى عالم الآخرة هناك فقط ينتفي التكليف والشريعة ويظهر عالم الحقيقة.

يقول مولوي في مقدّمة القسم الخامس من المثنوي: «إن الشريعة كالشمع، تبين الطريق ومن دون الحصول على الشمع لا يحصل السير، والسير في الطريق هو الطريقة، والوصول إلى المقصود هو الحقيقة، والمراد من قولهم: «لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع» مثل من يلمس الذهب أو كان أصله ذهب، فلا هو بحاجة إلى علم الكيمياء والذي هو الشريعة، ولا هو بحاجة إلى طلي الكيمياء حيث أنّه الطريقة، وقولهم كذلك: «طلب الدليل بعد الوصول إلى المدلول قبيح وترك الدليل قبل الوصول إلى المدلول مذموم».

فالشريعة كتعلم علم الكيمياء من أستاذ أو كتاب، والطريقة استعمال الأدوية، ومسها في طلي الكيمياء، وحقيقة الذهب هي الصيرورة مساً[1]. علماء الكيمياء

---

(١) إن الواصل للحقيقة يكون مستغنيًا عن الدليل إليها، فالذي يحتاج للدليل هو من لم يصل للحقيقة، فطلب الدليل بعد الوصول للحقيقة يكون أمرًا قبيحًا، كما أن ترك الدليل لمن لم يصل للحقيقة أمر مذموم. وعليه فإن هدف الشريعة هو الوصول للحقيقة فإنه يكون مستغنيًا عن الشريعة وعن الطريقة أيضًا التي هي نفس الإتيان بالتكاليف، =

مسروررون بعلم الكيمياء وأنّنا نعرف العلم هذا، والعاملون بالكيمياء فرحون وأنّنا نعمل بمثل هذا، والمشاهدون الحقيقة مبتهجون بالحقيقة وأنّنا صرنا ذهبًا وتخلصنا من علم الكيمياء وعملها؛ لأنّ ابن آدم يموت ويترك هذه الحياة، وتنقطع عنه الشريعة والطريقة وتبقى الحقيقة. فلو كان ذا حقيقة فهو يصيح: ﴿يَـٰلَيْتَ قَوْمِى يَعْلَمُونَ بِمَا غَفَرَ لِى رَبِّى﴾ وإن افتقدها فهو يصرخ: ﴿يَـٰلَيْتَنِى لَمْ أُوتَ كِتَـٰبِيَهْ وَلَمْ أَدْرِ مَا حِسَابِيَهْ يَـٰلَيْتَهَا كَانَتِ ٱلْقَاضِيَةَ مَآ أَغْنَىٰ عَنِّى مَالِيَهْ هَلَكَ عَنِّى سُلْطَـٰنِيَهْ﴾. الشريعة علم والطريقة عمل، والحقيقة هي الوصول إلى الله: ﴿فَمَن كَانَ يَرْجُوا۟ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَـٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا﴾[1].

تعتبر العبادة في المنظور القرآني سلّم اليقين: ﴿فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَكُن مِّنَ ٱلسَّـٰجِدِينَ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ ٱلْيَقِينُ﴾[2]، وحتى يتضح مفاد الآية تجدر الإشارة إلى بعض النقاط المهمة:

١ - اليقين الذي ورد ذكره في الآية الكريمة هو يقينٌ معرفيٌّ، وإذا فُسّر بالموت كمّا ورد في بعض الروايات، فذلك من باب الجري والتطبيق وليس تبييناً لمفهوم اليقين، فعند الموت ترتفع الحجب الظلمانية لعالم الطبيعة، ويزداد البصر حدّة فيشاهد المرء معها جمال الحقائق البرزخية، وتتلاشى الشكوك والشبهات ليحل محلّها اليقين.

٢ - ليس حرف «حتى» الوارد في الآية الكريمة للغاية كي يقال بأنّ بلوغ اليقين هو غاية العبادة، ويصير المعنى هو: اعبد حتى تبلغ اليقين، ومتى ما بلغته انتفت الحاجة إلى العبادة، كلا؛ إنّما المراد هو أنّ اليقين أحد مزايا العبادة، وبلوغه لا يتأتى إلّا من خلالها، فلو أنّ الدليل ثبت على ضرورة تسلق السلّم لقطف الثمر المنثور على

= هذا ما يريدونه من قولهم (لو ظهرت الحقائق بطلت الشرائع)، وحيث إنها لم تظهر فقد بقيت الحاجة ماسة للشريعة. وأما التمثيل بالكيمياء والذهب والصناعة، فإن الذي لا يعرف الذهب أو لم يكن هو ذهبًا فإنه يحتاج إلى طريقته بأستعمال الأدوية الخاصة لتحويل المعدن إلى ذهب، فيكون الذهب نفسه هو الحقيقة، والكمياء هي الشريعة والأدوية هي الطريقة. وحقيقة الذهب هي مسّ الذهب نفسه وليس علم الكمياء وليس الأدوية.

(١) مثنوي معنوي، مقدمة القسم الخامس، ص ٧٠١ - ٧٠٢.

(٢) سورة الحجر: ٩٨ - ٩٩.

الغصن، فليس فحواه أن يطرح السلّم جانبًا لمجرد إمساك اليد للثمرة؛ لأنّ مآل ذلك هو الهبوط والحرمان.

فالآية ترشدنا إلى أنّ بلوغ اليقين مرهون برقيّ أدراج سلّم العبادة، وليس مصير التخلي عن وسيلة الصعود سوى السقوط في الشك والترديد والجحود والإنكار.

من هنا لا يمكن للبّ أن ينفكّ عن القشر، كمّا لا يمكن للحقيقة أن تنفك عن الشريعة والطريقة.

القراءة الصحيحة للبّ والقشر:

يعطينا القرآن الكريم صورةً واضحةً وسليمةً عن اللّب والقشر بعد تفسيرها تفسيراً صحيحاً، فلو اعتبرنا لبّ الدين بمثابة النور، وجعلنا القشر بمنزلة المصباح والسراج لكان قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ مَثَلُ نُورِهِۦ كَمِشْكَوٰةٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ ۖ ٱلْمِصْبَاحُ فِى زُجَاجَةٍ ۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّىٌّ يُوقَدُ مِن شَجَرَةٍ مُّبَٰرَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَّا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِىٓءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ ۚ نُّورٌ عَلَىٰ نُورٍ﴾[1] أبرز مصداقٍ لذلك.

وحتى إذا اعتبرنا أنّ هذا التمثيل يشمل اللبّ والفرع معًا - مثل المشكاة في المصباح، وهذا المصباح وضع في زجاجة، كي تنير وتبقى محفوظة - لكن علينا أن نعلم أنّ التمثيل يبقى مقرّبًا من بعض الجهات مبعّدًا من جهاتٍ أخرى؛ لأنّ الدين نورٌ كلّه، ولا تتمثل بعض أحكامه وأخلاقياته بالزجاجة التي لا تتوهج بذاتها.

فإذا كانت الشريعة قد مُثّلت بمثال القشر فلأنّها تحفظ اللّب، كما يحفظ الفانوس الشعلة من الانطفاء، ولو تحطّم الفانوس والمصباح والزجاجة، فلن يستضيء الإنسان من نورها؛ وعلى هذا، لو تركت الشريعة، فلا يمكن الاستفادة من أصل الدين والتوحيد.

وحينما يبيّن الله عزّ وجلّ النور والجوهر الكلي للدين فإنّه يقول: ﴿قَدْ جَآءَكُم

---

(١) سورة النور: ٣٥.

﴿مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[1]، فجميع القرآن هو جوهر ونور، وليس أنّ بعضه صدف مدلّهم بحيث يجوز صرف النظر والتخلي عنه، بل إنّ بلوغ الجوهر واللبّ منوط بنيل الجواهر الفرعية.

ولما كان الدين جوهرًا ونورًا، وكانت الإنارة والتنور درجات ومراتب بعضها شديدةٌ وهّاجةٌ، وبعضها ضعيفةٌ خافتةٌ، فإنّ تدّين الأفراد سيكون أيضًا على المنوال نفسه، وتكون أصول الدين بمنزلة ذلك النور الوهّاج، وتكون فروعه على غرار النور الخافت.

إنّ بناء فكرة أصول الدين على أنّها الجوهر، وفروع الدين على أنها الصدف تفرض علينا أن نعلم أنّ أصول الدين الاعتقادية هي السبب في صدور فروعه، وهي بدورها تهيِّئ الأرضية لحفظ تلك الأصول الدينية وتقويتها.

فالذي يعتقد باللّه واليوم الآخر، ويقيم الصلاة ويهتم بالطهارة وبقية العبادات، وينأى بنفسه عن الذنوب، يكون بهذه الأعمال الدينية - الورع عن الذنوب، وطاعة اللّه عزّ وجلّ - قد بعث على ازدهار الأصول الدينية وترسيخ رؤية الإنسان التوحيدية وتثبيتها.

يقول الحقّ تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَمَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُمُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللَّهِ وَتَثْبِيتًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ﴾[2]، فكل عملٍ صالحٍ هو سبب في ترسيخ الاعتقاد، وأما من لم تترسخ عقائده فإنّه سيعجز عن أداء وظائفه الفردية والاجتماعية متذرعًا بمبررات واهية في مقام العمل.

من هنا كان العمل الصالح إلى جانب الأخلاق وفروع الدين عاملَ تثبيتٍ وترسيخٍ لمقام الاعتقادات وأصول الدين، فإذا كانت الفسيلة تحتاج إلى السقي والريّ حتى تضرب بجذورها في أعماق الأرض فتثبُت ولا تُجتَث بسهولة، كذلك يلزم

(١) سورة المائدة: ١٥.

(٢) سورة البقرة: ٢٦٥.

تثبيت الاعتقاد بالله والقيامة بوسيلة ريّها بوساطة الأخلاق والعمل الصالح وأداء العبادات.

أما أولئك الذين جعلوا العرفان الجوهر الفريد للدين، وفصلوه عن الأخلاقيات والعزم العملي والعواطف[1]، وسعوا إلى توجيه الإنسان وسوقه نحو العرفان، فإنّهم غفلوا عن أنّ للعرفان بعدين، أحدهما نظريٌّ، والآخر عملي، وكلاهما ضروري للإنسان حتى يعرج نحو المقام الأعلى، ويلحق بالنور الأبهج، فالنظر والعمل جناحان لا يمكن بدونهما أو بدون أحدهما التحليق.

فالقول بأنّ محتوى الدين هو جوهر ذو قيمة، وأنّ صدفه بلا وزن هو قولٌ لا أساس له من الصحة؛ لأنّ جميع مضامين الدين- أصول عقدية، وصفات نفسانية، وأخلاق، وفقه، وحقوق، وآداب وسنن- قيّمة، وإن كانت من حيث الكيفية ذات درجات ومراتب مختلفة في ما بينها بلحاظ الضعف والشدة. ومع ذلك فإنّها ليست منفصلة تماماً عن بعضها بعضاً، بل إنّ هناك علاقة تأثير وتأثر متبادل في ما بينها، فإذا كان للأصول دور في تجلي الأعمال وفروع الدين، فإنّ هذه الأخيرة بدورها تلعب دورًا أساسيًا في ترسيخ الأصول العقدية ورشدها.

وحدة جوهر الأديان جميعًا:

تتّحد جميع الأقوام والشعوب في جوهر الدين؛ لأنّ:

١- من دون الإسلام لن يكون هناك دينٌ مقبولٌ عند الله تعالى.

٢- حقيقة الإنسان من حيث هي خلقة إلهية واحدة وغير قابلة للتغيير.

٣- الوحيد المخول لرعاية هذه الحقيقة وتربيتها هو الله عزّ وجلّ.

٤- لا يمكن للجهل والسهو أن يسري لساحة الربوبية، بل لله الإحاطة بجميع الحقائق من الأزل حتى الأبد.

---

(١) الدين والنظرة الجديدة، ص ٣٦٦-٣٦٨.

من هنا لم يكن لله عزّ وجلّ دينان، ولا يقدّم تعالى نوعين من التعاليم، هذه حقيقة يعرضها القرآن الكريم إثباتًا ونفيًا، ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[١]، ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[٢].

على هذا الأساس كان استخدام لفظة الدين بصيغة الجمع «أديان» ناظرةٌ إلى تكامل الدين في مقام تنزّله، والذي يكتمل في الحقيقة هو تجليات الدين، وليس أنّ الدين كان في وقت من الأوقات ناقصًا، ثم اكتمل، ثم صار أكمل وأتم وبلغ مرتبته الأعلى.

حقيقة الدين واحدة تظهر مراحلها النازلة أحيانًا، وتتنزل مراتبها الوسطى أحيانًا أخرى، وأحيانًا ثالثة تتجلى مقاماتها العليا، لتبلغ أوجها بقوله: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[٣].

وإذا كانت هناك بعض التغيرات التي تطرأ على فروع الدين بفعل مقتضيات الزمن، إلا أنّ الأصول والكليات تبقى في حلّ من ذلك كله.

وبعبارة أخرى؛ الدين واحدٌ وثابتٌ وأبديٌّ، أما الشريعة والمنهاج فهي متعددة ومتغيرة، حيث يمكن أن تكون مرحلية ووقتية، كما هو الأمر بالنسبة لمنع صيد السبت في دين اليهود ونسخه في دين الإسلام.

---

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

(٣) المائدة: ٣

الفصل الرابع

اللغة الدينيّة

لغة الدين:

كان علم اللغة في الماضي يعنى بالدراسة والبحث ضمن سلسلة من العلوم الإسلامية؛ كالأدب، وأصول الفقه، والتفسير، وعلوم القرآن، والكلام،و...، ومع ظهور مسائل مستحدثة في العالم الغربي فإنّ البحث والتحقيق بدأ يأخذ أبعاداً أخرى في العصر الحديث.

وكان أهم ما عرض من بحوث في هذا المجال:

أولاً: بحث تعارض العلم والدين وحله عن طريق التفكيك بين لغة العلم ولغة الدين.

ثانيًا: وجود المتهافتات في النصوص الدينية النقلية والميل إلى المذهب التأويلي.

ثالثًا: ظهور اتجاهات فلسفية حديثة كالوضعية المنطقية، وطرح بحث القضايا ذات المعنى في هذا المذهب وظهور فلسفة التحليل اللغوي.

نتطرق ضمن هذا الفصل إلى خصائص اللغة الدينية بصورة إجمالية، ومن ثم نشير إلى لغة القرآن الكريم ومميزاتها، لكي يتم بعدها الإجابة عن الأسئلة التي طرحت في هذا المجال.

الخصائص العامة للغة الدينية:

لا تختلف اللغة الدينية عن اللغة العامة من حيث أنها قابلة للفهم عند جميع الناس، وليست اللغة الدينية لغة مبهمة ورمزية بحيث لا يمكن فهمها؛ لأنّ الدين ما تنزل إلّا لهداية البشرية جمعاء، وكل ما كان كذلك يحتّم أن تكون حقائقه ومعارفه

بَيّنة بحيث يدرك أحقيتها وصدقها الجميع؛ بل ويعتقدون بتفوّقها على سائر الأفكار والآراء الموجودة، ولو كانت اللغة الدينية لغة رمزية ومبهمة فلن يتحقق الهدف السامي للهداية والاختيار والترجيح.

ولأنّ لغة الدين لا بد أن تكون قابلة للاستيعاب من الجميع، فقد بعث اللّه الأنبياء إلى أقوامهم بألسنتهم ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ﴾[1] حتى تتضح لديهم الحقائق، هذا أولاً.

ثانيًا: كان الأنبياء يحاجون القوم بلغتهم، ويجيبونهم على تساؤلاتهم واستفساراتهم، وكان القوم - بدورهم - بعد فهمهم للاحتجاجات، يؤمنون بهم أو ينكرون عليهم ذلك أحيانًا.

وثالثًا: وسمت هداية الأنبياء باسم «البيّنات». والبيّنات هي الحقائق الواضحة الجليّة، فإذا كان المقصود من «البينات» هو المعجزة، فللمعجزة لغة صريحة وواضحة، وأما إذا أُريد بها الكتب السماوية، فإنّ مضامين نصوصها ودلالاتها واضحة وشفافة: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ﴾[2].

ولا ضير في أنّ هذه الكتب السماوية بحاجة إلى تفسير، حيث تقع المسؤولية في ذلك على عاتق الأنبياء، فيتصدون لكشف أسرار الوحي ويقومون بتبيينها للناس، مع العلم بأنّ معارف هذه الكتب واضحة؛ لأنّ الآيات النظرية تُفسر وتُبين بالاستعانة بالآيات البينّة والجلية، إضافة إلى أنّ البديهيات والأوليات العقلية تكون دائمًا قاعدةً وأساساً للمعارف.

لغة القرآن:

أنزل اللّه عزّوجلّ القرآن الكريم - كسائر الكتب السماوية الأخرى - لهداية الناس:

(١) إبراهيم: ٤.

(٢) الحديد: ٢٥.

﴿أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ هُدًى لِّلنَّاسِ﴾[١]؛ لذا كانت لغته مفهومة لدى البشر كافة، وطبعا لما كان فضاء البعثة عربياً بما في ذلك الرسول الأكرمﷺ، فقد أنزل القرآن الكريم بلسان عربي، لكن نتيجة السبب السابق، نزل القرآن بلسان عربي مبين: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾[٢]، فكانت العربية المبينة هي تلك اللغة البيّنة بنفسها المبيّنة لغيرها.

ولما كانت دائرة هداية القرآن الكريم على مستوى الناس كافة، وكان مجال إرشاده كل عصر ومصر، فإنّ لغته اتخذت بعدًا عالميًا، يعني أنّ مواضيعه تشمل العالم، وقابلة للفهم عند البشرية أجمع في كل زمان ومكان.

وليست لغة القرآن، مجموعة ألفاظ ومفردات؛ لأنّ معارف القرآن تمثّلت أمام أعين الناس في صورة اللغة والأدب العربي، ومن لا يعرف لغة العرب، قبل تعلّم اللغة والأدب العربي لا يعرف القرآن.

وإنما المراد من لغة القرآن وشموليتها وبشريتها، هو الكلام على أساس الثقافة المشتركة بين الناس، فمع اختلاف الناس من حيث الألسنة والثقافات القومية والإقليمية، إلا أنّهم يتشاطرون ثقافة الإنسانية، ثقافة الفطرة الراسخة والثابتة، التي جعلها القرآن الكريم وسيلةً يتحدث بها إلى الناس.

فالمخاطب الأصلي للقرآن هو فطرة الناس، ورسالته الأساسية هي تفتحها وإثارة دفائنها، من هنا كانت لغته معروفة لدى الجميع، وفهمها ميسور لكافة البشر، ولأنّها اللغة العالمية المشتركة بين الناس كافة في كل عصر ومصر، فإنّ الانتفاع من معارف القرآن، لا يقتضي ثقافة خاصة بعينها، حتى يستحيل من دونها بلوغ الأسرار القرآنية، ولا يتطلب مدنيّة وحضارة خاصة حتى تحرم بعض الفئات من نيل لطائفه.

تجلت عالمية لغة القرآن الكريم واشتراك ثقافتها، في أروع صورة في ذلك

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الشعراء: ١٩٣ – ١٩٥.

الاجتماع الراقي بين سلمان الفارسي، وصهيب الرومي، وبلال الحبشي، وأويس القرني، وعمار، وأبي ذر الغفاري حول رسول العالمين محمد بن عبد الله ﷺ تحت الشعار الذي غطى الآفاق: «**أرسلت إلى الأبيض والأسود والأحمر**»[١]، فأمام الوحي والرسالة التي تعتبر المظهر التام لوحدة الله عزّ وجلّ، تحكم «وحدة السيرة» «كثرة الصورة»، وتقهر رحابة السنة واتحاد الفطرة المكنونة تعدد اللغة والقبيلة والإقليم والعادات والتقاليد وغيرها.

آيات حول عمومية فهم القرآن:

إنّ مسألة فهم عموم الناس للقرآن الكريم وسهولة إدراكهم لمضامينه قد طرحت في العديد من آيات الذكر الحكيم، نورد منها:

١- ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ قَدْ جَآءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ كَثِيرًا مِّمَّا كُنتُمْ تُخْفُونَ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَيَعْفُوا۟ عَن كَثِيرٍ ۚ قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾[٢].

٢- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[٣].

٣- ﴿فَـَٔامِنُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱلنُّورِ ٱلَّذِىٓ أَنزَلْنَا﴾[٤].

٤- ﴿فَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ بِهِۦ وَعَزَّرُوهُ وَنَصَرُوهُ وَٱتَّبَعُوا۟ ٱلنُّورَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ مَعَهُۥٓ ۙ أُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾[٥].

لقد عبّرت الآيات المذكورة عن القرآن الكريم بـ «النور» و«الكتاب المبين»

(١) بحار الأنوار، ج١٦، ص٣٢٣.
(٢) المائدة: ١٥.
(٣) النساء: ١٧٤.
(٤) التغابن: ٨.
(٥) الأعراف: ١٥٧.

«بيّن ومبيّن»[1] و«البرهان». ومع أنّ النور درجات ومراتب لا تستطيع بعض الأعين أن تبصر درجاته الشديدة، لكن لا يمكن لأحدٍ أن يدعي عتمة النور أو العجز عن مشاهدة أصله.

فاللّه سبحانه نورٌ: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]، وخلق نوراً خاصاً لهداية البشرية، هذا النور بيّن وتجلّى بنفسه - لا يكتنفه أيّ إبهام أو ظلام ولا يفتقر إلى نور آخر كي يظهره -، مبيّن للأبعاد المختلفة من حياة الناس من عقائد وأخلاق وأعمال، فالنور هو الظاهر بنفسه المظهر لغيره، الغني عن غيره، فأيّ شيء يجب أن يُرى على ضوء النور، بينما يُرى هو بنفسه ولا يُريه شيء آخر، والقرآن الكريم نورٌ، بمعنى أنه لا يكتنف دائرته أيّ تعقيدٍ أو إبهام أو ألغازٍ، ولا يلتبس في تفسير حقائق عالم الوجود ورسم صراط السعادة الإنسانية أو يعتريه الغموض أو يلجأ إلى غيره في تبيينها.

١- ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[3]. القرآن الكريم هو تبيان «مبيّن» لجميع المعارف والأحكام الضرورية المفيدة للبشر، والذي يتعهد بهذه الوظيفة سيكون هو الهادي، ومضفي السعادة والرفعة على المجتمعات الإنسانية؛ من هنا لا بد أنْ يكون في تبيين تعاليمه بيّنًا وواضحًا وغنيًا، لا أنْ يكون كتاباً مبهماً أو مجملاً أو محتاجاً إلى مبيِّنٍ؛ لأنّ الكتاب المبهم عاجزٌ عن فك معانيه وتفسير محتواه، ولا يمكنه تبيين المعارف المسعدة للبشرية. لذا كان القرآن الكريم بيّن في نطاقه، ومُبيِّن في خارجه.

٢- ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[4]. إنّ دعوة الأنام وترغيبهم في التدبر في آيات القرآن الكريم وتوبيخهم على عدم التفكير فيها لهو خير شاهدٍ على عالمية اللغة القرآنية وشمولية فهم معارفه، وإلّا لو كان للقرآن ثقافةٌ خاصةٌ موّجهةٌ

---

(١) وصف القرآن بالمبين في آيات كثيرة، كما في الآية الأولى من سورة يوسف، والحجر، والنمل، والآية الثانية من سورة القصص، والآية ٦٩ من سورة يس و....

(٢) النور: ٣٥.

(٣) النحل: ٨٩.

(٤) محمد: ٢٤.

إلى فئةٍ بعينها، لأصبحت دعوته الجميع إلى التدبر في الآيات القرآنية لغوًا.

٣- ﴿ قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾[1].

إنّ تحدّي القرآن الكريم عالميٌ - مثلما يظهر من الآية الكريمة - وخالدٌ، وتقتضي عالمية تحدّي القرآن الكريم، إمكانية فهم عموم الناس له؛ لأنّ هذا التحدي ليس على مستوى اللغة والفصاحة والبلاغة فحسب حتى يكون خطابه موجَهًا إلى العرب أو المطلّعين على اللغة العربية، بل يشمل محتواه وثقافته الخاصة أيضًا.

واعتراف العالمين بعجزهم عن الإتيان بأثرٍ كالقرآن، إنما يكون ذا معنًى إذا كان مضمون القرآن قابل للفهم عندهم جميعًا، وإلا لصارت الدعوة إلى الإتيان بالمثل، لكتابٍ لا يفهم كثيرٌ من الناس لغته الخاصة لغوًا وخلافًا للحكمة.

ملاحظات حول فهم القرآن:

١- الخطاب القرآني بلسان الفطرة الإنسانية، وعمومية فهمه لا تعني أنّ الجميع سواسية في الاستفادة من هذا الكتاب الكريم، فللمعارف القرآنية مراتب جمة، ينهل من معين كل مرتبة منها فريق خاص: «**كتاب اللّه عزّ وجلّ على أربعة أشياء: على العبارة والإشارة واللّطائف والحقائق، فالعبارة للعوام والإشارة للخواص واللّطائف للأولياء والحقائق للأنبياء**»[2]. فكلٌّ ينال من القرآن بحسب استعداده وتفجر فطرته الأصيلة حتى ينتهي إلى «المقام المكنون»، الذي لا يهتدي إليه إلاّ الرسول الأكرم ﷺ وأهل بيته عليهم السلام سبيلاً.

٢- عالمية القرآن وخلوده، وعدم اختصاصه بعصرٍ أو بمنطقةٍ أو بفريقٍ خاصٍ، لا يعني بالضرورة أنّ الجميع يُوَفقون للاستفادة منه.

(١) الإسراء: ٨٨.

(٢) بحار الأنوار، ج٧٥، ص٢٧٨.

إنّ الذنوب والمفاسد، والإلحاد والتقليد الأعمى للسلف، هي أقفال قلب الإنسان؛ إذ تحجبه عن التدبر في المعارف والأسرار القرآنية: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[١]، فالمعارف القرآنية لا تنفذ في القلب المقفل، أما الذين حافظوا على فطرتهم، سواء أقدموا من الروم كـ «صهيب» أم جاءوا من إيران كـ «سلمان»، أم أتوا من الحبشة كـ «بلال» أم كانوا مقيمين في بلاد الحجاز كـ «عمار» و «أبي ذر»، فإنّهم سواسية في الانتفاع من هذا الكتاب الكريم؛ لأنّ القرآن الكريم لا يختص بقبيلة دون أخرى أو بقوم دون قوم آخرين؛ بل هو شفاء للآلام الروحية وعامل هداية ورحمة لكافة البشرية: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾[٢].

والنتيجة هي أنّ الهداية القرآنية تتميز بالعمومية أصالةً، أما الآيات ﴿ذَٰلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾[٣]، ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[٤]، ﴿لِّيُنذِرَ مَن كَانَ حَيًّا﴾[٥]، فهي لا تشير إلى دعوةٍ خاصةٍ موجهةٍ إلى المتقين وأهل الخشية وأحياء القلوب، بل ناظرةٌ إلى استفادة هؤلاء بالخصوص من الكتاب الكريم.

ومع أنّ القرآن الكريم هداية للناس كافة، إلا أنّ المتقين وأولي الحجى هم المتعظون منه؛ ولذا نزل الكلام الإلهي منذراً من يخشى من جهةٍ ﴿إِنَّمَا أَنتَ مُنذِرُ مَن يَخْشَاهَا﴾[٦]، ومهددًا من يعاند ويجادل من جهةٍ أخرى ﴿وَتُنذِرَ بِهِ قَوْمًا لُّدًّا﴾[٧]، وعندذاك أشار إلى شمولية أصل الإنذار وعالميته، وأنّ القرآن نزل لإنذار العالمين ﴿لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾[٨]، أما من يستفيد من هذا الإنذار فهم أصحاب الحجى والمتقين،

---

(١) محمد: ٢٤.

(٢) يونس: ٥٧.

(٣) البقرة: ٢.

(٤) النازعات: ٤٥.

(٥) يس: ٧٠.

(٦) النازعات: ٤٥.

(٧) مريم: ٩٧.

(٨) الفرقان: ١.

وإلا فإنّ اللدود والمعاند اللجوج لا ينتصح به فيكون مآله سوء العاقبة والعذاب الأخروي.

تعتبر طهارة الفطرة من سهام الذنوب أحد العوامل الضرورية للاستفادة من القرآن، حتى إنّ الهداية القرآنية ليست محظورةً على العالم المادي ما لم يدنّس فطرته التوحيدية، لكن إذا أطفأ نور فطرته بسحاب العناد الإلحادي، فلن يستفيد من القرآن؛ لأنّ الكافر الكنود - باعتباره القرآن أسطورة - لا يفكر فيه أبداً.

٣- يحمل القرآن الكريم رسالةً خاصةً حول تفهيم ثقافة الفطرة، وحينئذٍ لا يمكن للأحكام الإفراطية أو التفريطية أن تفيدنا صدقًا حوله، فبعضهم لمّا اعتقد أنّ الحجية تنحصر في الرواية صدّ عن القرآن بحجة أنّه أبكم ولا لسان له وأنّه مجموعة من الألغاز والحزورات المبهمة ليس إلا، ورأى بعضهم أنّ لغته عبارة عن شيفرات ورموز محضة تشير إلى المعارف الباطنية، لا يمكن لأيّ كان فكها ما لم يكن مرتاضاً بارعاً، وقال بعض الكسالى حسبنا معرفة اللغة العربية لفهم القرآن، فتنصلوا عن الجلوس إلى العلماء لفهم معانيه، وأنكروا الحاجة إلى علم التفسير، وما كل هذا إلا ترهات نسجتها أوهامهم.

٤- ليس معنى عمومية فهم القرآن الكريم ويُسر استيعاب معارفه للجميع، إنّ الباب مفتوحٌ على مصراعيه أمام كلّ من لم يكن له اطلاعٌ بقواعد اللغة العربية أو لم يكن واقفًا على العلوم الرئيسية الدخيلة في فهم القرآن الكريم، للتدبر في المفاهيم القرآنية واستنباط بعض النتائج من القرآن الكريم، ليتخذها بعد ذلك أدلة يستند إليها ويحتج بها، بل إنّ لمعرفة قواعد الأدب العربي والعلوم الرئيسة المؤثرة دورًا في فهم القرآن، تعطي الملِم بها حقّ التدبر في مفاهيمه وتمكِّنه من الاعتماد على نتائج استنباطاته والاحتجاج بها.

أساليب تبيين المعارف في القرآن الكريم:

يقدّم اللّه سبحانه وظائف الرسول الأكرمﷺ على أنّها تلاوةٌ للآيات الإلهية على

الناس، وتعليمٌ للكتاب والحكمة، وتزكيةٌ للنفوس: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُوا۟ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ...﴾[1]، والنقطة المشتركة لهذه المجموعة من الوظائف هي الدعوة إلى الله، إذ إنّها العنوان الرئيسي لمنهج الأنبياء كافة.

لقد بُيِّنت أساليب الدعوة إلى الله عزّوجلّ في القرآن الكريم على الوجه الآتي: ﴿ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ ۖ وَجَـٰدِلْهُم بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ﴾[2]، ولم يكتف الله عزّوجلّ بتبيين الطرق المختلفة للدعوة لرسوله الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم، بل سلك بنفسه هذه الخطى في تبيين المعارف القرآنية وشرحها.

والسرّ في الاعتماد على الأساليب المختلفة في دعوة الناس وتعليمهم، هو تفاوت درجات فهمهم وفطنتهم، وإنْ تمّتعوا جميعًا بثقافة الفطرة المشتركة، فالناس مختلفون كاختلاف معادن الذهب والفضة، وهذا ما جاءت به الروايات: **«الناس معادن كمعادن الذهب والفضة»**[3]، بحيث أنّ بعض مخاطبي القرآن الكريم هم أناسٌ عاديون وسطحيون، وبعضهم الآخر حكماءُ حاذقون متعمقون.

من هنا لا مناص من أنْ يطرح القرآن الكريم - وهو كتابٌ إلهيٌ عالميٌ - المعارف الفطرية بأساليب متنوعةٍ وعلى مستوياتٍ مختلفةٍ، حتى لا يرى المحقق المدّقق نفسه غنيًا عن مضامين الوحي بحجة سذاجتها، ولا يعتقد السطحي المقلِّد أنّه محروم منها بذريعة تعقيدها وغموضها.

على هذا الأساس، تتألف منظومة القرآن الهادية من الحكمة والموعظة والجدال الأحسن، إلى جانب استعماله لأسلوب التمثيل في تبيينه وتبسيطه للكثير من معارفه، حتى يتسنى للمبتدئ تعلّمها ويكون للحاذق شهادتها، وعندئذٍ يتيسر للجميع فهمها.

---

(١) الجمعة: ٢.

(٢) النحل: ١٢٥.

(٣) بحار الأنوار، ج٥٨، ص٦٥.

ويجمع منهج القرآن الدعوي والتعليمي بين الحكمة والموعظة الحسنة والجدال الأحسن من جهةٍ، وبين التمثيل والتشبيه والنقل من جهةٍ أخرى، وهذا غير متداولٍ في أيّ كتاب، سواءٌ الكتب العقلية أم النقلية؛ لأنّ مؤلفيها ومصنفيها يَقنعون بعرض البراهين والاستدلالات العقلية الصرفة أو يكتفون بالاستدلالات النقلية المحضة. وسنتحدث بالتفصيل عن هذا البحث في ما سيأتي من هذا الفصل.

نماذج البرهان والتمثيل المستخدمة قرآنياً:

لم يترك القرآن الكريم سبيلاً من أجل تفهيم معارفه للناس عامة، فتارة يقيم برهاناً، وتارةً أخرى يضرب مَثَلاً: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[1].

على سبيل المثال، يعرض القرآن مسألة التوحيد في قالب «برهان التمانع» - وهو البرهان الذي يعتبره الحكماء والمتكلمون محكمًا وقويًا ويختلفون في فهم كيفية تلازم «المقدم» و«التالي» وتقريرهما، وبطلان تالي ذلك القياس - أحياناً، وأحياناً أخرى يعكس نفس المسألة في صورة مَثَلٍ بسيطٍ يتسنى للأمي البسيط فهمها بسهولة.

فبرهان التمانع ورد في القرآن الكريم وروداً قياسياً استثنائياً، بحيث جاءت القضية الشرطية والمقدم والتالي معًا في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾[2]، فإذا كان هناك احتمال لوجود إلهٍ آخر في السماوات والأرض غير اللّه، فبالتأكيد سيكون لكلّ إلهٍ منهما ذاتٌ وإرادةٌ وقدرةٌ مستقلةٌ، وعندئذ يكون هناك إرادتان وقدرتان وعلمان، ولكل منهما نظرةٌ خاصةٌ في تعيين المصلحة، وحينئذٍ سيؤول الأمر إلى فساد العالم.

وبُيّنت «القضية الحملية» وبطلان تالي برهان التمانع في قوله تعالى: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي

---

(١) الزمر: ٢٧.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ۝٣ ثُمَّ ٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنقَلِبْ إِلَيْكَ ٱلْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾[1].

ونتيجة برهان التمانع القرآني أنّه لما كان تعدد الآلهات باعثًا على فساد نظام السموات والأرض، ولم يُر هناك أيّ تفاوت وتفكك في نسيج سلسلة المخلوقات الإلهية، إذن فرض تعدد الآلهات محالٌ. فكل موجود في نظام الخلقة في مكانه أو مكانته التي خصها اللّه به ولا وجود لأيّ حلقة ضائعة من هذه السلسة حتى يؤدي فقدانها إلى الاخلال بتناسق السلسلة وترابطها؛ لذا كلما تعمق الناظر بالبحث عن فطورٍ وتفككٍ في نظام الخلقة فلن يعود إلا متعبًا وبخفّي حنين.

هذا، وقد جاء مفاد البرهان المذكور آنفاً بصورة مثلٍ بسيطٍ في آياتٍ أخرى كقوله تعالى ﴿ضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا رَّجُلًا فِيهِ شُرَكَآءُ مُتَشَٰكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِّرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...﴾[2]؛ يعني أنّ مجموعة أعمال الخادم الثاني منسجمةٌ ومنظمةٌ انسجامًا تامًا، بينما خدمات الخادم الأول مبعثرة ومشتتة؛ لأنّ مدير الثاني حكيمٌ عاقلٌ، لذلك كان عمله منظم.

ولو كان للعالم آلهة عديدة أيضاً، لترتب عنه العديد من الإشكالات:

١- بما أنّ صفات اللّه الذاتية عين ذاته، فإنّ علم مصلحة أيّ إله وتعيينها هي عين ذاته أيضاً.

٢- تعدد الذات يستلزم تعدد العلم، والقدرة، والإرادة، والتباين في ما بينها.

٣- لن يكون لمبدأ العالم الذي له علومٌ وقدراتٌ وإراداتٌ متباينةٌ؛ وحينئذٍ لن يكون لتعدد التصميم والإرادة أثرٌ سوى فساد النظم، على هذا، لو كان للعالم مبدأ واحد وكانت له إرادة واحدة، فسيكون منظمًا وباقياً، أما لو كانت مبادؤه متباينة ولها إرادات متعددة، فإنّ العالم سيفنى.

(١) الملك: ٣- ٤.

(٢) الزمر: ٢٩.

الخلاصة: التمثيل لبعضهم دليلٌ، ولبعضهم الآخر مخرجٌ، لكن لا يجب أنْ يتوقف الإنسان في حدود المَثَل أبدًا، بل عليه أنْ يعتبره نافذةً نحو المُمَثَّل الفسيح، فيتجاوزها ليرتقي إلى كنف الإعتصام الممَثّل، ويستفيد من الموعظة والجدال الأحسن كذلك، ثم يستوفي من الحكمة أيضًا، عندئذٍ يسافر من مرتبة العلم إلى مقام العقل: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[١].

واستمراراً لذلك، يتوجب أن يربط قنطرة من «المعقول» نحو «المشهود»، ويهتدي من «الحصول» إلى «الحضور» ومن «الغيب» إلى «الشهود» ومن «العلم» إلى «العين»، ومن منزل الاطمئنان يصل إلى لقاء اللّه سبحانه، ومن هناك رحلة «من اللّه إلى اللّه في اللّه» التي لا حدود لها، مع نغمة: «**آه من قلة الزاد وطول الطريق وبعد السفر**»[٢]، ويستمر بالشهود المقصود والحيرة الممدوحة متناغمًا مع الأئمة الأطهار عليهم السلام؛ إذ قالوا: «**إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك حتى تخرق أبصار القلوب حجب النور فتصل إلى معدن العظمة وتصير أرواحنا معلقة بعزّ قدسك**»[٣].

القضايا الدينية

بحث القضايا الدينية، هو أحد المسائل التي تدرس في موضوع اللغة الدينية، وحتى تتضح هذه المسألة، يتوجب الرجوع إلى النصوص الدينية من القرآن الكريم وسنة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله والأئمة المعصومين عليهم السلام ودراستها بدقة.

عندما يلاحظ الباحث النصوص الدينية المقدسة، يجد أن الدين ينهل من قضايا متنوعة، يحلق بينها المحقق بين القضايا الخبرية إلى الإنشائية إلى لغة المثل إلى غير لك.

(١) العنكبوت: ٤٣

(٢) نهج البلاغة، الحكمة٧٧.

(٣) مفاتيح الجنان، المناجاة الشعبانية.

أنواع القضايا الدينية:

يستخدم القرآن الكريم أنواعاً مختلفة من القضايا نذكرها إجمالاً:

أ- القضايا الإخبارية:

١- **القضايا الاستدلالية العقلانية**: تعاطى القرآن الكريم مع بعض الحقائق بمنهجية التحليل العقلاني، على سبيل المثال، تعرض قسمٌ عظيمٌ من المواضيع القرآنية إلى إثبات التوحيد الإلهي، وإثبات أسمائه الحسنى، أي التوحيد الذاتي والصفاتي والأفعالي والعبادي، وقد أقام القرآن البراهين لمسائل من قبيل إثبات وحدة الله عزّ وجلّ وأسمائه وصفاته وإحاطته بجميع الموجودات وشدة العلاقة الإلهية الإنسانية وأنها أقرب من علاقة الإنسان بنفسه.

علاوة على ذلك، يتطرق القرآن الكريم إلى موضوع المعاد ومواقف القيامة بإثبات ضرورة وقوعه ويشرح مسألة البرزخ ومواقفه،كما ويبين ضرورة بعثة الأنبياء وكيفية نزول الوحي.

وجميع هذه المواضيع - تحليلات عقلية - هي إخبار، تأتي تارةً بصورة نتيجة قياس، وتارةً أخرى تستنبط عن طريق تنظيم القياس، فمثلاً مر بنا آنفاً استخدام الاستدلال في صورة قياس استثنائي لإثبات وحدانية الله في قوله تعالى:﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا...﴾[1]، فلو تعددت الآلهة لتعددت التدابير، مما يفضي إلى فساد العالم.

ولابد من الالتفات إلى أنّ القرآن الكريم يقرن طريقين يسيران سويًا دومًا:

أما الطريق الأول فهو طريق الشهود الذي يكون منهج الشهداء وسالكي مشهد الحضور، وهم أولئك الذين يلمسون الحقائق بالقلب.

وأما الطريق الثاني فهو طريق العقلانية والبرهان والاستدلال، ويختص بأولئك

(١) الأنبياء: ٢٢.

الذين يدركون الحقائق بالتفكر والعلم الحصولي، وعلى هذا، تلك الحقائق التي بُيِّنت دينيًا بهيئة تحليلٍ عقلانيٍّ من خلال البرهان والاحتجاج هي قضايا إخبارية.

٢- القضايا المتعلقة بالمواضيع العينية: اختص قسم من الحقائق القرآنية بشرح كيفية خلقة الإنسان والعالم، وتبيين المادة الأساسية للكون، كما ورد في الآيات:

١) يقول تعالى فيما يختص بزمان الخلقة: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ﴾[1].

٢) يذكر تعالى حول فصول السنة: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾[2].

٣) يستعرض خلقة الإنسان ومراحل تطوره وتكامله في العالم بقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ مِن سُلَٰلَةٍ مِّن طِينٍ ﴿١٢﴾ ثُمَّ جَعَلْنَٰهُ نُطْفَةً فِى قَرَارٍ مَّكِينٍ ﴿١٣﴾ ثُمَّ خَلَقْنَا ٱلنُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا ٱلْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا ٱلْمُضْغَةَ عِظَٰمًا فَكَسَوْنَا ٱلْعِظَٰمَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَٰهُ خَلْقًا ءَاخَرَ ۚ فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾[3].

٤) يبيِّن تصنيف السموات السبع في قوله: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾[4].

لعل تصنيف الطبقات السبعة للسموات هي من سنخ الأيام الستة، فكما أنّه لم تُقصد الأيام العادية من الأيام الستة، فكذلك ليس المقصود من السموات السبع السموات العادية،

وعلى أي حال فإنّ هذه الباقة من الآيات التي تعرضت إلى موضوعات عينية هي من قبيل القضايا الإخبارية.

٣- القضايا التاريخية: جاءت مجموعة أخرى من الحقائق القرآنية على شكل

(١) السجدة: ٤.

(٢) فصلت: ١٠.

(٣) المؤمنون: ١٢ - ١٤.

(٤) الملك: ٣.

قضايا تاريخية في صورة قصص الأنبياء من آدم عليه السلام إلى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، والأمور المتعلقة بأممهم، وجميعها في ثوب القضايا الخبرية، سواء أكانت قصصًا في البعد الملكوتي كقصة آدم وحواء والشيطان، أم كانت ملكوتيةً ملكيةً، نظير أحداث الخضر وموسى عليهما السلام، أم كانت ملكيةً بحتةً، لكن تلك القصص القرآنية الملكية أيضاً تحمل في طياتها رسالةً ملكوتيةً، كقصة موسى عليه السلام مع فرعون وقارون، أو قصص عيسى ويحي وإبراهيم ونوح وبقية الأنبياء عليهم السلام.

هذه القصص القرآنية هي قضايا إخبارية تحكي عن واقعيات، لكن ضمن القصص القرآني يأتي ذكر للوعد والوعيد وهي من قبيل القضايا الإنشائية، حتى يسلك المحسنون في ضوء الوعود سبيلا إلى الجنة، فتكون هذه الوعود مثارًا لتحرك أمم الأنبياء نحو الجنة، أما المفسدون فبعصيانهم يكونون قد سلكوا طريقاً إلى النار وسينالون الجزاء الإلهي.

ب- القضايا الإنشائية:

تتضمن كثيرٌ من المواضيع القرآنية لغة الإنشاء، حيث وردت في الأشكال الآتية:

١- الأوامر والنواهي.

٢- الوعد والوعيد.

توّعي الأوامر والنواهي، والوعد والوعيد الناس على كيفية تنظيم الحياة الدنيوية بما يضمن لهم الآخرة.

٣- تعليم الأدعية، إذ توِّجه الإنسان نحو كيفية إقامة علاقته مع اللّه عزّ وجلّ.

٤- المسائل الاستفهامية.

٥- المواضيع التي ورد ذكرها بهيئة التمني والترجي.

هذه الأشكال المذكورة هي من سنخ الإنشاء وليس من نوع الإخبار.

ج- القضايا التمثلية:

جاء قسم من الحقائق القرآنية مذكورًا بصورة المثَل، على غرار ما جاء في الموارد الآتية:

١- قد ينقل القرآن الكريم بعض الوقائع التي حدثت في موضع خاص بصورة مثالٍ ونموذجٍ، فيشرحها ويحلّلها ليخلص بنتيجةٍ شاملةٍ جامعةٍ يبيّنها في قالب أصلٍ كلّي، مثلاً يتناول الكتاب الكريم موضوعًا معينًا، ثم يذكر بعد عرضه مباشرةً: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُـۨجِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] أو ﴿وَكَذَٰلِكَ نَجْزِى ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[2]، أي أنّ القضية المطروحة ليست رمزيةً لا أساس لها في أرض الواقع، أو ربما تحسبونها مسألةً شخصيةً لا تعنيكم ولن تتكرر، كلا! إنّها سنةٌ إلهيةٌ لن تبدل ولن تتحول.

وأحيانًا يقول أيضًا: ﴿وَٱضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَٰبَ ٱلْقَرْيَةِ إِذْ جَآءَهَا ٱلْمُرْسَلُونَ﴾[3]، فالقصة المذكورة في الآية المباركة وما تلاها، والأحداث التي تسردها هي وقائع خارجية وعينية.

من هنا ندرك أنّ القرآن قد يأتي بالأمر الواقعي في قالب مَثَل، يحمل مغزًى مستقًى من حقيقة الأحداث الخارجية.

وبعبارة أخرى، لا وجود للغة الرمزية في الآية، بل مفادها هو واقعية الحدث الخارجي، وهذا على عكس ما جاء في قصص كليلة ودمنة.

٢- قد لا يقع أصل القصة عادةً، بل يتطرق القرآن إلى الموضوع بصورة تشبيهٍ، فمثلاً بُيّنت مسألة التوحيد التي ذكرت في قالب «برهان التمانع»، في شكل مَثَل أيضًا، كما مرّ بيانه سابقاً.

---

(١) الأنبياء: ٨٨.

(٢) الأنعام: ٨٤.

(٣) يس: ١٣.

٣- يذكر القرآن الكريم عظمة الوحي من خلال هذا المثَل الذي يحمل بعدًا رمزياً: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(١)، أي إنّ عظمة القرآن هي بقدرٍ إذا أُنزل على جبل فإنّه سيتلاشى، ولكن القرآن في الواقع لم ينزل على الجبل، وإنما هو مثَل له بعد مظهري. وقد تجلى اللّه سبحانه لموسى عَلَيْهِ السَّلَامُ للجبل، وهذا التجلي ليس رمزيًا أو تمثيليًا بل هو حقيقةٌ واقعيةٌ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾(٢)، فتجلي اللّه على الجبل حقيقة واقعية، ولكن أحداث نزول القرآن على الجبل مَثَل، يراد منه بيان ظرف الإنسان الوجودي، وتفهيمه بأنّ الإنسان الكامل يحمل ثقل كلام الوحي بما لا يقدر الجبل بعظمته على تحمله.

استخدامات المثَل في القرآن الكريم:

١- قد يأتي المثَل بمعنى الوصف: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾(٣). أي لا تذكروا للّه الأوصاف. فاللّه وحده يمكنه وصف نفسه؛ لأنّ الإنسان ما لم يعرف الموصوف لم يتسن له معرفة وصفه؛ لذا لم يكن في مقدور أيّ أحدٍ وصف اللّه تعالى باستثناء عباده المخلَصين؛ لأنّهم عرفوه بالدرجة اللازمة.

٢- يرد المثَل أحيانًا بمعنى الواقعية التي تأخذ كنموذج لغيرها من الوقائع: ﴿وَاضْرِبْ لَهُم مَّثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ إِذْ جَاءَهَا الْمُرْسَلُونَ﴾(٤).

٣- قد يكون المثَل بمعنى الأمر الذي لم يقع خارجًا إلا أنه يذكر باعتباره مسألةً رمزية ومظهرية، مثلما ورد في قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَٰذَا الْقُرْآنَ عَلَىٰ جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ ۚ وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾(٥).

---

(١) الحشر: ٢١.

(٢) الأعراف: ١٤٣.

(٣) النحل: ٧٤.

(٤) يس: ١٣.

(٥) الحشر: ٢١.

فهذا عبارة عن مَثَل، وإلا فإنّ القرآن الكريم لم ولن ينزل على جبلٍ، على عكس ما وقع من تجلي الباري عزّ وجلّ لموسى عليه السلام في جبل الطور واندكاكه في الخارج.

٤- قد يعني المثَل تمثّل واقعيةٍ محسوسةٍ أو غير محسوسةٍ لموجودٍ أعلى رتبةً، على غرار تصوير الدنيا مثالاً عن البرزخ، والبرزخ كصورة عن مرتبة العقل ومرحلة الحشر الأكبر.

فالباري حينما يتطرق إلى الحديث عن أوصاف الجنة فإنّه يذكرها في صورة المثل فيقول: ﴿مَّثَلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وُعِدَ الْمُتَّقُونَ فِيهَا أَنْهَارٌ مِّن مَّاءٍ غَيْرِ آسِنٍ﴾[1]؛ فهذا في الحقيقة هو وصف الجنة، ولكن هذه الجنة الحسية هي مثالٌ عن الجنة العقلية.

وتوضيح ذلك أنّ الله سبحانه يقول: ﴿الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ لَهُمْ غُرَفٌ مِّن فَوْقِهَا غُرَفٌ مَّبْنِيَّةٌ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ﴾، وفي آيات أخرى علاوةً على ما للمتقين من مثل هذه الجنة الحسية، فإنّ لهم جنة أخرى عند المليك المقتدر ليست من سنخ الأولى، بل هي عقلية كما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ ۝ فِي مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ﴾[2]. ويشير في آية أخرى إلى الجنتين معًا: ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّتَانِ﴾[3]. كما يذكر تعالى جنتين أخريين غير المذكورتين، في قوله: ﴿وَمِن دُونِهِمَا جَنَّتَانِ﴾[4]، إشارةٌ إلى أنّ هاتين الجنتين منفصلتان عن الأوليين.

فكل موجودٍ نازلٍ هو مَثَلٌ وليس رمزٌ بالنسبة للموجود الكامل، بل إنّ ظهور صورة الواقعية الأعلى في الواقعية السفلى هو واقعية، فالدنيا هي واقعية بحيث أنّها مثال عن البرزخ، كما أنّ البرزخ هو حقيقةٌ وليس سفسطةً، وهو مثال عالم العقل، وليس من السفسطة القول بعوالم العقول والملائكة والمجردات التامة، بل هي مثال الأسماء الإلهية، مثلما أنّ هذه الأخيرة تعينات للذات الإلهية المقدسة وهي الهوية المطلقة غير المتعينة.

(١) محمد: ١٥.

(٢) القمر: ٥٤ - ٥٥.

(٣) الرحمن: ٤٦.

(٤) الرحمن: ٦٢.

إذاً المثال قد يقع بمعنى التمثل، والتمثل هو ظاهرة واقعية تشير إلى حقيقة عليا.

من هنا ندرك أنّ لغة القرآن ليست على غرار لسان كليلة ودمنة التي لا تحكي الواقع الخارجي وإنما لغتها رمزية فحسب، بل لغة القرآن هي مثال لواقعية أعلى وأسمى.

٥- قد يكون المثَل من سنخ تمثيل وتشبيه لواقعية معينة بصورة أمر محسوس طبيعي وعادي، كما هو مَثَل الحياة الدنيا في الآية: ﴿إِنَّمَا مَثَلُ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا كَمَآءٍ أَنزَلْنَٰهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[١].

فللمَثَل القرآني معانٍ متعددة، وكذلك اللغة القرآنية ليست لغة رمزية، بل هي تفسيرٌ وبيانٌ للواقع.

اللغة العلمية واللغة الدينية:

يقال أحيانًا: إنّ التعارض الملاحظ بين العلم والدين في مجالات عدة هو موضوع من بين المواضيع التي أثارت حفيظة فلاسفة الدين، وأجبرتهم على الولوج في بحث اللغة الدينية وإبداء وجهات النظر حوله[٢]، فمن بين تلك المجالات نذكر:

١- المواضيع التي جاء بها الوحي في ما يخص معرفة العالم؛ إذ إنّها لا تتفق مع نتائج العلم في هذا المجال، فمثلاً كان علماء الدين عامةً في السابق يعتقدون أنّ الأرض هي مركز الكون ومحوره، والشمس تدور حولها، في حين أنّ علماء العصر الحديث قد أثبتوا عكس ذلك.

٢- اعتقد المتدينون أنّ خلقة الإنسان وكيفيتها لم تكن وفق قانون تحوّل الأنواع وتطورها، لكن في علم الأحياء طرح العالم المعروف «داروين» نظريته القائلة بأنّ الإنسان هو عبارة عن حلقةٍ من حلقات تطور الموجودات التي كانت قبله وهو أخر نقطة انتهت إليه مسيرة العجلة التكاملية.

---

(١) يونس: ٢٤.

(٢) لغة الدين،ص٤١.

ومن أجل حلّ معضلة التعارضات بين العلم والدين، سلك بعضهم طريق الإفراط بأنْ اعتبروا لغة الدين خرافةً وأسطورةً وربما أنها مهملة ولا معنًى لها، وظهر في الجهة المقابلة فريقٌ أنكر نظريات علماء العلوم التجريبية.

وبعبارة أخرى: أخلد بعضهم إلى العلوم التجريبية فاعتبروها الأصل وأقصوا الدّين من ساحة الحياة، في حين ركن بعضهم الآخر إلى الدّين فجعلوه الأصل وصبوا جم غضبهم على علماء العلوم التجريبية وكفرّوهم، في حين ذهبت طائفةٌ أخرى أيضاً من خلال التفكيك بين نطاق لغة العلم ولغة الدين إلى القول بأنّ لغة العلم هي لغةٌ ناظرةٌ إلى الواقع، بينما لغة الدين هي لغة تمثيلٍ ورمزية[1].

وللإجابة على من يؤمنون بهكذا تفكير، لابد في المقام الأول من عرض بعض الأصول الأساسية:

الأصل الأول:

يمكن الجمع بين اللغة العلمية سواء أكان العلم تجريبيّا وطبيعيّا أم كان علمًا رياضيًا مع اللغة الدينية. لذا لا مدعاة لأنْ ينكر علماء الدين علماء العلوم التجريبية والرياضية ويلعنوهم، كما لا مبرر لأنْ يعتبر علماء العلوم التجريبية والرياضية اللغة الدينية خرافةً وأسطورةً، وإنما يتوجب الإعتقاد بأنّ كلاً منهما حقٌّ، وإذا عثر أحياناً على تعارض بينهما، يتوجب التعمق للعثور على آلية للتنسيق والتلفيق بينهما.

الأصل الثاني:

مثلما يوجد سبيل لرفع التعارض بين الظواهر الدينية أو لرفع التعارض بين دليلين رياضيين أو طبيعيين، وفك حالة الانسجام في ما بينها، كذلك الطريق إلى حلّ التناقضات بين دليل ديني وبرهان علمي أو رياضي ليس مقفلاً، بل هناك طريق

(١) ر.ك: العلم والدين، ص ٢٧٨-٣٠١.

يمكن طيّه لحل التعارض، لأنّ من يحظى بالحجية وعنده ملاك المقبولية هو الدليل لا غير، ومع وجوده لا يبقى فرق بين الدليل العقلي والنقلي، حتى ولو كان أحدهما أهم من الآخر. وفي الواقع فإنّ أيّ دليل - عقليًا كان أم نقليًا - يكون حائزًا على نصاب الحجية، سينال الاحترام ويتوجب العمل على وفقه.

الأصل الثالث:

إنّ من يطرح إشكالية التعارض بين الدين والعلم في الحقيقة يكون ممن يعتقد أنّ أصل الدين العقلي يقع في الجهة المقابلة لأصله النقلي، وأنّ معطيات العقل لا يمكن لها أن تكون ضمن نطاق الدين مطلقًا، والحال أنّ الدين كما يفاض من معين النقل، فإنّه يستنبط من منبع العقل أيضاً، ومثلما يكون الدليل النقلي المعتبر كاشفًا عن الإرادة والحكم الإلهي، يؤدي الدليل العقلي المعتبر نفس الوظيفة كذلك، وإذ يلحق الدليل النقلي جميع آثار الحجية فإنّ الدليل العقلي كذلك.

نعم، إنّ اللغة العلمية غير اللغة الدينية من حيث تبيين الحقائق والمعارف المختلفة؛ هذا كلام صحيح من إحدى الجهات. وليس فقط لغة العلم التجربي أو الرياضي تختلف عن لغة الدين، بل تختلف لغة الفلسفة والفقه والأصول والعرفان عن لغة الدين أيضاً؛ لذا يجدر بنا التوقف والإشارة إلى الفروق بين لغة القرآن و لغة سائر العلوم الأخرى، سواء التجريبية، أم الرياضية، أم الإنسانية.

الفرق بين القرآن والكتب العلمية الأخرى:

يختلف القرآن الكريم عن سائر الكتب العلمية في أساليبه المتميزة في تبيين المعارف الإلهية.

فحول تبيين وظائف النبي الأكرمﷺ، يذكر الباري عزّ وجلّ أنّها تلاوة الآيات على الناس وتعليم الكتاب والحكمة وتزكية النفس تارةً، فيقول: ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى

﴿ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ هُوَ..﴾(١)، وتارةً أخرى يتحدث عنها بعنوان إخراج الناس من ظلمات الجهل ودياجير الضلالة إلى نور الهداية: ﴿كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ ٱلنَّاسَ مِنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطِ ٱلْعَزِيزِ ٱلْحَمِيدِ﴾(٢).

وقد اعتبر سبحانه القرآن الكريم زاد الرسول الأكرمﷺ في إنجاز هذه الوظائف والعامل في تعليم الناس وتزكيتهم: ﴿فَذَكِّرْ بِٱلْقُرْءَانِ مَن يَخَافُ وَعِيدِ﴾(٣)، و ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا ٱلْحَكِيمُ..﴾(٤) و﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَٰنُ وَلَٰكِن جَعَلْنَٰهُ نُورًا نَّهْدِى بِهِۦ مَن نَّشَآءُ مِنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾(٥).

لذا، القرآن الكريم ليس كسائر الكتب العلمية التي تقتصر على تبيين المسائل العلمية ومسائل معرفة العالم، ولا أنّه مثل بقية الكتب الأخلاقية التي تكتفي بالنصح والموعظة، ولا على غرار الكتب الفقهية والأصولية التي تهتم بذكر الأحكام الفرعية ومبانيها، وبصفة عامة، ليس كسائر الكتب البشرية التي تتخذ الأساليب الشائعة والرائجة.

أساليب القرآن الكريم:

عمد القرآن الكريم إلى أساليب متميزة لبلوغ الأهداف التي سطرها لنفسه ورامت وظيفة للرسولﷺ العالمية إلى تحقيقها، إذ يمكن الإشارة إلى بعض منها في هذا المقام:

(١) الجمعة: ٢.

(٢) إبراهيم: ١.

(٣) ق: ٤٥.

(٤) الشورى: ٧.

(٥) الشورى: ٥٢.

١ - الاستفادة الواسعة من التمثيل لتنزيل المعارف العميقة والمتعالية.

٢- استخدام المنهج الجدلي بالتي هي أحسن من خلال بنائه على أسس وفرضيات معقولة ومقبولة لدى الخصم، للاحتجاج بها مع الذين واجهوا بشدة أصل الدين عموماً أو وقفوا في مقابل القرآن الكريم خصوصاً.

٣- مزج المعارف والأحكام مع الموعظة والأخلاق وتلفيق تعليم الكتاب والحكمة مع تزكية النفس وربط المسائل النظرية بالعملية، ووصل القضايا التنفيذية بالكفيل والضامن لإجرائها، على سبيل المثال، بعد أنْ يأمر بالصيام يبيِّن القرآن الكريم المغزى من ذلك وهو نيل التقوى؛ ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَتَّقُونَ ﴾[(١)]، وبعد شرحه لخلق اللباس الذي يستر ويحفظ بدن الإنسان ينتقل الكتاب العزيز إلى الحديث عن لباس التقوى الذي يعد سترة وخلعة روح العبد، وأفضل صائن لها من الحوادث الأخلاقية السيئة؛ ﴿ يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ... ﴾[(٢)]، وعند تعرضه إلى فضاء الحج وعمرة بيت اللّه، الذي يقتضي السفر والانتقال، وهو ما يحتاج بدوره إلى إعداد العدة والمؤونة، يأتي الحديث عن التزود بالتقوى التي تعتبر أفضل زاد للسير والسلوك نحو اللّه؛ ﴿ وَأَتِمُّواْ ٱلۡحَجَّ وَٱلۡعُمۡرَةَ لِلَّهِۚ وَلَا .. ١٩٦ ٱلۡحَجُّ أَشۡهُرٞ مَّعۡلُومَٰتٞۚ ...وَتَزَوَّدُواْ فَإِنَّ خَيۡرَ ٱلزَّادِ ٱلتَّقۡوَىٰ ﴾[(٣)]، وإلى جانب تبيينه لبعض الأحكام الخاصة بالصوم يوصي بحفظ الحدود ورعاية التقوى؛ ﴿تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ ﴾[(٤)]، وكما يأمر بأخذ الزكاة، ينبه إلى تطهير النفس وتزكيتها: ﴿خُذۡ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡ صَدَقَةٗ تُطَهِّرُهُمۡ وَتُزَكِّيهِم بِهَا...﴾[(٥)]، بل إلى جانب بسط تعاليم المعاشرات

(١) البقرة: ١٨٣.

(٢) الأعراف: ٢٦.

(٣) البقرة: ١٩٦ - ١٩٧.

(٤) البقرة: ١٨٧.

(٥) التوبة: ١٠٣.

الاجتماعية يرد ذكر تزكية الروح، كما في حال الضيف غير المدعو من قبل، فإنّه إذا لم يستقبله المضيف وتحرج من ذلك بأن اعتذر منه، فعليه بالرجوع بلا تحسس؛ لأنّ رجوعه أنسب إلى تزكية الروح؛ ﴿...وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُواْ فَٱرْجِعُواْ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ﴾[١].

٤- الفصل في أقوال غيره وآرائهم، فالقرآن الكريم ليس كتابًا لتجميع الأقوال كما هو حال بعض الكتب المتداولة الأخرى التي تنقل مجرد الآراء المختلفة، بل إذا نقل قول غيره فإنّه يفصل فيه بالحكم عليه، فإذا نقل مسألة ما ولم يردها، فذلك إشعار بقبوله لها، ومثال ذلك ما ورد على لسان الولد الصالح لآدم عليه السلام الذي يعتبر فيه أنّ التقوى هي ملاك قبول العمل عند الله: ﴿قَالَ إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ ٱللَّهُ مِنَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[٢]، فلم يردّه القرآن، ولهذا فقد أطلق على الجملة المذكورة في بعض الروايات «قول الله»[٣]، وطرحت في الكتب الفقهية بعنوان قول الله أيضًا.

ولما كان القرآن الكريم يمتلك هذه الخصوصية فقد وسم بالقول الفصل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلٌ فَصْلٌ ۝١٣ وَمَا هُوَ بِٱلْهَزْلِ﴾[٤].

النموذج الآخر لفصل القرآن في آراء غيره، هي نقضه ادعاء المنافقين بعد نقله له: ﴿يَقُولُونَ لَئِن رَّجَعْنَآ إِلَى ٱلْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ ٱلْأَعَزُّ مِنْهَا ٱلْأَذَلَّ ۚ وَلِلَّهِ ٱلْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٥]، فالمنافقون يعتقدون أنّهم هم الأعزاء بينما المؤمنون أذلة، وهو ما أنكره الله وردّه، والمثال الآخر هو ردّه قولهم: ﴿لَا تُنفِقُواْ عَلَىٰ مَنْ عِندَ رَسُولِ ٱللَّهِ حَتَّىٰ يَنفَضُّواْ﴾ بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ خَزَآئِنُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ

(١) النور: ٢٨.

(٢) المائدة: ٢٧.

(٣) نور الثقلين، ج١، ص٦١٥.

(٤) الطارق: ١٣ - ١٤.

(٥) المنافقون: ٨

وَٱلْأَرْضِ وَلَٰكِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَا يَفْقَهُونَ﴾[١]. ﴿وَإِنَّهُۥ لَكِتَٰبٌ عَزِيزٌ ﴿٤١﴾ لَّا يَأْتِيهِ ٱلْبَٰطِلُ مِنۢ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِۦ ۖ تَنزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ﴾[٢].

والجدير بالذكر أنّ المواعظ والنصائح القرآنية المرافقة للأحكام والمعارف الإلهية مثلما قد تتأخر عنها ذكراً، كما مرّ ذكره في الأمثلة السابقة، قد تتصدرها كذلك، كما في قوله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ...﴾[٣].

١- ربط مسائل معرفة العالم بمعرفة اللّه، فمن أهم الفروق بين القرآن الكريم والكتب العلمية، هو أنّ هذه الأخيرة تعنى ببحث السير الأفقي للأشياء وظواهر العالم وتفسيرها فحسب، فعلم المناجم مثلاً يبحث عن التطورات والتحولات التي مرّ بها معدنٌ معينٌ في باطن الأرض في سنواتٍ طويلةٍ حتى أصبح على ما هو عليه اليوم، بينما نجد القرآن الكريم - كتاب الهداية والنور وليس كتابًا علميًا بحتًا- إضافة إلى الرؤية الإجمالية التي يعرضها عن السير الأفقي للأشياء، له كلام كثير عن السير العمودي لظواهر العالم وارتباطها مع مسألة المبدأ والمعاد، فمن المبدأ الفاعلي إلى المبدأ الغائي حديث عن سير وتحول الموجودات.

نظير قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ﴾[٤]، ﴿وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَ جَنَّٰتٍ مَّعْرُوشَٰتٍ وَغَيْرَ مَعْرُوشَٰتٍ وَٱلنَّخْلَ وَٱلزَّرْعَ مُخْتَلِفًا أُكُلُهُۥ وَٱلزَّيْتُونَ وَٱلرُّمَّانَ مُتَشَٰبِهًا وَغَيْرَ مُتَشَٰبِهٍ...﴾[٥]، ﴿أَوَلَمْ يَرَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓا۟ أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا ۖ وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ ۖ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾[٦].

---

(١) المنافقون: ٧.

(٢) فصلت: ٤١ - ٤٢.

(٣) النساء: ٣٢.

(٤) فاطر: ٢٧.

(٥) الأنعام: ١٤١.

(٦) الأنبياء: ٣٠.

في مثل هذا النوع من الآيات القرآنية، جرى الحديث عن المبدأ الفاعلي لنزول المطر، والسبب الفاعلي لحركة الحبوب الجامدة نحو السنابل والأغصان التي تحظى بها الحياة النباتية، وكذا المبدأ الأساسي لشق الطرق الجبلية البيضاء، والحمراء، والسوداء، والكلام عن مظهر الثمار المتنوعة والبذور المختلفة، بينما تهتم الفروع العلمية والفلسفية بالسير الأفقي المحض لظواهر معينة كالنجوم والجبال و... أو لكل العالم، فتدرس مثلاً ظاهرةً معينةً أو العالم ككل، كيف كان في مرحلةٍ سابقةٍ وما هو الآن، وكيف يصبح فيما بعد؟ إلا أنّها تخلو من الحديث عن السير العمودي لذلك، بخلاف القرآن الكريم الذي يهتم إضافة إلى التفسير العلمي للموجودات - بذلك القدر الذي تناوله - والتقرير الفلسفي لمبدأ العالم، بالمسير العمودي أيضًا، فيتطرق إلى الحديث عن المبدأ الفاعلي والغائي والهدف النهائي للموجودات.

٢- انتخاب المشاهد التاريخية المعبّرة في تبيين القصص؛ فليس القرآن الكريم كتابًا تاريخيًا بحتًا، حتى يصوّر لنا تمثيلا لجميع مشاهد القصة والحادثة ويعرض علينا كل السيناريوهات؛ بل يهتم فقط بتوضيح تلك الأقسام التي تتناسب مع هدفه الهدايتي، ويخبر عنها بعد ذلك باعتبارها سنةً إلهيةً (فلسفة التاريخ).

فعلى سبيل المثال، تطرق القرآن الكريم إلى ذكر اسم موسى عليه السلام أكثر من مئة مرةٍ، وعرض قصته بالتفصيل في ثمانٍ وعشرين سورةً، وامتنع عن ذكر بعض الأقسام التي ترجع إلى القصة المحضة والتاريخ كتاريخ ميلاده ووفاته عليه السلام، بل اهتم فقط بالنقاط الحساسة والتعليم القصصي، فلم يتناول القرآن الكريم تاريخ مولد موسى عليه السلام ومدة رضاعته إلا أنّه ذكر حادثة الإيحاء الإلهي الهامة إلى فؤاد أم موسى بأنْ تلقي الطفل في اليّم، وتحدث الكتاب أيضًا عن إيجاد حالة الطمأنينة في قلبها وقرار عينها بعودة ابنها إليها، بعد كبره وبلوغه مقام الرسالة.

ولم يتعرض القرآن الكريم إلى تاريخ هجرة الكليم عليه السلام من مصر إلى مدين وزمن عودته إلى مصر مرةً أخرى، بينما أولى أهميةً لحادثة تقديم موسى عليه السلام خدمةً مجانيةً إلى بنات شعيب عليه السلام بوساطة سقيه لماشيتهم التي كانوا يرعونها

والعفة والنزاهة التي اتسم بها، كما ذكر كيفية تعرّف موسى على شعيب عليه السلام وما هي المعايير المناسبة لاختيار الأجير والعامل - توفر الأمانة في العمل، والخبرة والقوة -، وتحدث عن مشاهدة النار والذهاب إليها وشهود النور وسماع الكلام الإلهي من الشجرة.

٣- أحد أهم الاختلافات بين القرآن الكريم والكتب البشرية العلمية، هو أن مناط التعليم الأصلي في الفنون البشرية هو تلك العلوم التي لا يصعب الظفر بها، على عكس مدار التعليم في القرآن الكريم؛ إذ إنّه يتمثّل في العلوم والمعارف التي لا يمكن للإنسان نيلها إلا بمساعدة نور الوحي: ﴿ كَمَآ أَرۡسَلۡنَا فِيكُمۡ رَسُولٗا مِّنكُمۡ يَتۡلُواْ عَلَيۡكُمۡ ءَايَٰتِنَا وَيُزَكِّيكُمۡ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ ﴾[1]. و: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمۡ فَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَمَا عَلَّمَكُم مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾[2].

ولم تكن العلوم القابلة للاستيعاب والمستقلات العقلية بمنأى عن برنامج الأنبياء أيضاً حيث عملوا على تفجير استعدادات البشر: «**ليثيروا لهم دفائن العقول**»[3]، إلا أنّ مناط تعليمهم كان يرتكز على كشف الستار عن الغيب والإبداع العلمي والمعرفي لأجل البشرية.

فالقرآن الكريم يشير إلى هذه النقطة من خلال التعبير الدقيق ﴿مَّا لَمۡ تَكُونُواْ تَعۡلَمُونَ﴾، إذ ليس مفاد هذه الجملة هو «ما لم تعلموه» بل فحواه «لم تكونوا لتعلموه بوساطة الطرق العادية»، كما أخبر اللّه عزّ وجلّ رسوله الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم مع كل الاستعداد الخاص الذي امتاز به ﴿وَأَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ وَٱلۡحِكۡمَةَ وَعَلَّمَكَ مَا لَمۡ تَكُن تَعۡلَمُۚ وَكَانَ فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكَ عَظِيمٗا ﴾[4]، فاللّه عزّ وجلّ علّمك من الأمور ما ليس لك من القدرة على تعلمه، وهذه الخصوصية القرآنية لا ترتبط بعصر الانحطاط العلمي؛ بل

(١) البقرة: ١٥١.

(٢) البقرة: ٢٣٩.

(٣) نهج البلاغة، الخطبة ١.

(٤) النساء: ١١٣.

يبقى القرآن دائماً وأبداً معلم العلوم التي لا سبيل للبشر إليها من دونه.

ويذّكر القرآن الكريم في بعض ربوعه الخاصة أيضا بهذه الحقيقة، وهو أنّه لا يمكن رؤية أسرار العالم المكنونة والمستورة إلا في ضوء نور الوحي: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّوا۟ شَيْـًٔا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[١]، فهذا الخطاب لا يختص بفئةٍ دون أخرى؛ بل مثلما يشمل الضعاف فإنه يستوعب الأواسط والأوحديّ من أهل العلم والعمل.

٤- تبيين المصداق والابتعاد عن الكلية في الطرح، فمن غير الرائج في الكتب العلمية معالجة حقيقة معينة مع ذكر مصاديق لها، كأن تعطينا تعريفاً للصدق مثلاً ومن ثم ترينا عينات من الصادقين، أما القرآن الكريم فهو يسلك مثل هذا النهج في آياته، كما في شرح البرّ مثلاً؛ إذ يقول: ﴿لَّيْسَ ٱلْبِرَّ أَن تُوَلُّوا۟ وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ وَٱلْمَغْرِبِ وَلَٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ بِٱللَّهِ ..﴾[٢].

لجأ بعض المفسرين الذين اعتقدوا أنّ القرآن الكريم كسائر الكتب العلمية الأخرى في مثل هذه الموارد إلى البحث عن المحذوف أو تبريرات أخرى حتى يناغموا أسلوب البيان القرآني مع المناهج الشائعة في الفنون العلمية، غافلين عن أنّ القرآن الكريم ليس بالكتاب العلمي المحض ولا بالكتاب الذي يعتمد أساليب الكتب العلمية الرائجة بين البشر.

لهذا، يبيّن الموصوف بدل الوصف أحيانًا، مثلما ذكر لنا تعريفاً عن البررة بدل إطلاعنا عن معنى البر، وهذا من الأساليب القرآنية الرئيسية.

ويعدّ قوله تعالى: ﴿يَوْمَ لَا يَنفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿٨٨﴾ إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾[٣] نموذجًا آخرًا؛ لأنّ التناسب بين «المستثنى» و«المستثنى منه» يقتضي أن يقال: «إلّا سلامة

---

(١) البقرة: ٢١٦.

(٢) البقرة: ١٧٧.

(٣) الشعراء: ٨٨ - ٨٩.

القلب» لكن أعرض عن ذكر الوصف واهتم بتبيان الموصوف، حتى يوصل الأمّة الإسلامية إلى أنْ تكون سليمة القلب وليس فقط أنْ يعرّف سلامة القلب على أنها سبب نجاةٍ في القيامة، مثلما أنّه في الآية السابقة يُرغب المجتمع في البرّ، وليس أن يفسر له البرّ فقط.

والجدير بالذكر أنّ تبيين المصداق قد يكون في آيات أخرى غير الآية موضوع البحث، كما ورد في الآية: ﴿...فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[1] فالمذكور هنا هو أنّ الاتباع يكون للأحسن، أما المصداق فقد ذكره في الآية: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّن دَعَآ إِلَى ٱللَّهِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا وَقَالَ إِنَّنِى مِنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾[2].

كما يذكر تعالى المُنعَم عليهم إجمالًا في سورة الفاتحة؛ ﴿صِرَٰطَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ ..﴾[3]، أما مصداقهم فيبينه في سورة النساء: ﴿...مَعَ ٱلَّذِينَ أَنْعَمَ ٱللَّهُ عَلَيْهِم مِّنَ ٱلنَّبِيِّۦنَ وَٱلصِّدِّيقِينَ وَٱلشُّهَدَآءِ وَٱلصَّٰلِحِينَ ...﴾[4].

٥- تكرار الموضوعات، إنّ القرآن الكريم كتاب نورٍ وهدايةٍ، ومقام الهداية يقتضي أنْ يُذكر موضوعٌ واحدٌ في كل مناسبةٍ بلغةٍ خاصةٍ حتى تكون له خصوصية الموعظة، بخلاف الكتب العلمية التي تذكر كلّ مسألةٍ في موضعٍ واحدٍ ويكون تكرارها غير مفيد بالنسبة إليها.

وسرّ لزوم التكرار في كتاب الهداية هو الإضلال المستمر للشيطان والنفس الأمارة؛ إذ إنّهما السبب في الإغواء والعذاب - وحتى لو قلّ أحيانًا إلّا أنّه لا يترك تماماً - وعلى هذا، كان تكرار الإرشاد والهداية أيضًا أمرًا ضروريًا.

٦- من بين النكات الأدبية والفنية في البيان القرآني التغيير الفجائي للسياق، فمثلًا في جملةٍ معينةٍ تأتي مجموعة من الكلمات «مرفوعة» الآخر، فجأةً يجد

(١) الزمر: ١٧ - ١٨.

(٢) فصلت: ٣٣.

(٣) الفاتحة: ٧.

(٤) النساء: ٦٩.

القارئ بين ثناياها كلمةً «منصوبة» تجعله يتوقف عندها وتفرض عليه التأمل فيها، على سبيل المثال، الآية: ﴿لَّٰكِنِ ٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ مِنْهُمْ وَٱلْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ وَٱلْمُقِيمِينَ ٱلصَّلَوٰةَ وَٱلْمُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَٱلْمُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ أُو۟لَٰٓئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا﴾[1].

فقد وردت في الآية المذكورة أوصافٌ خمسةٌ، سياقها الأدبي هو أنْ تكون مرفوعةً، فبينما تقدم الوصفان المرفوعان (الراسخون والمؤمنون) وتأخر الوصفان (المؤتون والمؤمنون) المرفوعان أيضًا، وتوسط الأوصاف الأربعة المرفوعة وصفٌ منصوبٌ وهو (المقيمين) حتى يجلب انتباه المتدبرين والمرتلين للقرآن إلى أهمية هذا الركن - أي الصلاة - الذي يعتبر عماد الدين، وقد نلحظ هذا الأمر في خط اللوحات والإعلانات، حيث تأتي كلمة «شهيد» مثلًا بين بقية كلمات الجملة باللون الأحمر القاني حتى تلفت نظر المشاهد، فعن طريق تغيير الأسلوب وتبديل السياق قد يلتفت إلى خصوصية محتوى اللفظ.

دلالية المقولات الدينية وقابلية إثباتها:

يقول (الوضعيون) الذين ينفون المعنى عن القضايا الدينية: إنّ معيار المدلولية هو الحس والتجربة، فإذا قبل أمر ما الإثبات أو النفي بالتجربة والحس فهو ذو معنًى ومدلول، أما إذا كان خارج عن نطاق التجربة والحس إثباتاً ونفياً فلا معنى له، فالمقولات من قبيل «للعالم مبدأ» و«للعالم منتهى» و«هناك جنة» و«هناك جهنم» لا يمكن إثباتها بالتجربة ولا يمكن نفيها[2].

ولإثبات مدلولية المقولات الميتافيزيقية، يتوجب البحث حولها في جهتين إحداها وجودية والأخرى معرفية.

١- من البعد الوجودي، لو سلمنا بالقضية « كل موجود مادي» - عكسها النقيض

---

(١) النساء: ١٦٢.

(٢) العلم والدين، ص٢٧٨.

«كل شيء غير مادي فهو غير موجود» فلامناص لنا حينئذٍ من قبول القضايا الماورائية على أنها بلا معنى. أما إذا اعتقدنا بالوجودات غير المادية، فيتوجب علينا الإذعان بأن معيار المقبولية والمرفوضية فوق الحس والتجربة، كما أن حصر معيار المقبولية في الحس والتجربة يرفضه العقل ناهيك عن الوحي.

وقد نهض أبو علي بن سينا في النمط الرابع من الإشارات برد القضية «كل موجود مادي» وكشف عدم صحتها، ورأى أن كثيراً من الموجودات ليست مادية[١].

وأبطل الوحي أيضاً هذه القضية، إذ نقل القرآن على لسان بني إسرائيل أنهم كانوا يقولون: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٢]، فإلهك غير قابل للرؤية، والشيء ما لم يقبل الرؤية لا يمكن التصديق به. ولن نؤمن به. وكانوا يرددون أيضا: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٣]، أي لو كان اللّه موجوداً بالفعل، فيتحتم أن يُرى بالعين المجردة أو المسلحة، وردّ الباري عزّ وجلّ هذا النوع من المذاهب الحسية بقوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ﴾[٤].

ثم إن التجربة لا يمكن أن تخرج عن نطاقها فتثبته أو تنفيه، إنما تثبت ما يقع ضمن مجالها، فلو أثبتت التجربة مثلا أن مستخلص عشب معين مفيد لعلاج الداء الفلاني، فلا يمكن القول: إن مستخلص أعشاب أخرى لا يفيد في علاج نفس الداء، لأن لسان التجربة ليس لسان النفي المطلق، على عكس الرياضيات التي يدور الأمر فيها مدار النفي والإثبات، إذ لو ثبت الطرف النقيض انتفى الطرف الآخر وبالعكس، لان اجتماع النقيضين وارتفاعهما محال؛ فنطاق العلوم التجريبية ضيّق ومحدود، ولا تثبت سوى ما في ضمن دائرتها من المحسوسات، وليس من شأنها نفي الأمر الخارج عن حدود الحس.

(١) الإشارات والتنبيهات، ج٣، ص٢.
(٢) البقرة: ٥٥.
(٣) النساء: ١٥٣.
(٤) الأنعام: ١٠٣.

٢- من بعد نظرية المعرفة، المحذور الذي وقع فيه الوضعيون - والناشئ من مشكلتهم الوجودية- والقائلة بأن الحس والتجربة هما الطريق الوحيد إلى إثبات تحقيق أي شيء ونفيه، هذا الادعاء الحصري غير صحيح، لأن الموجود لو كان مادياً، فسبيل معرفته وإثباته أو نفيه سيكون التجربة والحس، وأما إذا كان مجرداً، فلا يمكن للتجربة والحس أن تحقق ذلك. وحينئذٍ لا يقتصر سبيل المعرفة والإثبات على الحس والتجربة، لأن طريق البرهان العقلي أعلى منهما.

وأسمى من ذلك مسلك الشهود القلبي والعرفاني، والأرقى منهما منهل الوحي والكشف والشهود الزلال والمصون عن الخطأ.

فالحس والتجربة مَطلْعُ التحقيق وبداية سبيل التحري، والبرهان العقلي منتصف الطريق، ونهاية المسلك شهود قلبي وعرفاني، وكشف المعصوم ذروة الشهود وأوجّه. ومن خطى بطريق الحس والتجربة نحو معرفة الحقائق، فقد سار ثلث الطريق أو ربعه وهذا القدر أيضاً لا يتأتّى من دون رعاية البرهان العقلي.

من هنا يظهر وهن الوضعيين في باب معرفة الوجود والرؤية الكونية من جهة، وفي مجال نظرية المعرفة من جهة أخرى، إذ كان يتوجب الاستضاءة بنور العقل والفلسفة والوحي لفك هذين العقدتين.

وخلاصة الأمر: إن إثبات قضايا أي علم ومسائله لابد أن يكون على وفق معيار العلم نفسه، فإذا كان المعلوم من سنخ المحسوس وكان قابلاً للتجربة، فسبيل إثباته سيكون الحس والتجربة، ولو كان المعلوم من سنخ المفاهيم الكلية، فالطريق إليه هو البرهان العقلي، وأما إذا كان مشهوداً قلبياً عرفانياً، فالسلوك نحو إثباته الشهود.

والمواضيع الشهودية المتعلقة بعالم «المثال المنفصل» يمكن إثباتها أو نفيها عن طريق المشاهدات المثالية أيضا، ويمكن بهذا الأخير نفسه إثبات المشهودات القلبية ما وراء المثال (العالم «المجرد التام»).

لذا المقولات الدينية والأخلاقية هي أمور إثباتية وذات معنى، إلا أن معيار إثباتها أو نفيها مما لا يختص بالحس والتجربة.

اللغة الدينية والمقولات العقدية:

تعتبر المقولات الكلامية والقضايا الاعتقادية الدينية التي تكون محمولاتها عبارة عن أوصاف وأفعال تسند تارة إلى اللّه وأخرى إلى الإنسان كالعلم والقدرة والحكمة و...، أحدى العوامل التي حركت الفلاسفة نحو دراسة اللغة الدينية؛ إذ طرح في هذا المجال التساؤل الآتي: هل أن اللغة الدينية في هذا النوع من المسائل هي لغة تمثيلية أو أسطورية ورمزية ؟

وللإجابة عن هذا التساؤل يتوجب القول: إننا نستطيع فهم اللغة الدينية في الإلهيات والمقولات الاعتقادية وهل أن استخداماتها تمثيلية أو رمزية من خلال العودة إلى النصوص الدينية كالقرآن الكريم، إذ يمكنه الإفصاح عن جميع الحقائق، وهو الذي عرّف نفسه على أنه تبيان لكل شيء، ومادام تبياناً لكل شيء فيلزم أن يكون تبياناً لنفسه أيضاً.

فلمعرفة اللغة القرآنية في المقولات الكلامية والإلهيات نعود إلى القرآن الكريم نفسه.

تنقسم القضايا التي تُحمل على الذات الإلهية في القرآن الكريم ويشهد عليها البرهان على قسمين:

١- القضايا التي يكون محمولها أمراً أخذ في مفهومه النقص والعيب والسوء وأمثال ذلك، نظير الجهل والعجز والحسد وغيره، وفي هذا النوع من القضايا يقوم القرآن الكريم بسلب المحمولات عن الموضوع، ويعتبر اللّه مبرأً ومنزهاً عن تلك الصفات.

القضايا التي يكون محمولها أموراً لا يمكن أن يسري إلى مفهومه النقص والعيب والآفة، إلا أن مصاديقها قد تقترن بالنقص والعاهة، والقرآن يسند هذا النوع من

المحمولات إلى اللّه عزّوجلّ، ويجعل إلى جانبها جملة ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[١]؛ حتى لا يتم الخلط بين المفهوم والمصداق.

وبعبارة أخرى: قد يكون للمصاديق درجات ومراتب، بحيث أن بعضها ضعيف، والآخر أضعف، وشطر منها قوي، وآخر أقوى، والمفاهيم منزهة عن النقص، هذا النوع من المفاهيم إذا نسب إلى اللّه توضع إلى جواره جملة ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[٢]؛ لتخلص من الخلط بين المفهوم والمصداق.

وكنموذج فإنّ حقيقة مفهوم العلم هي الحضور والكشف، سواء حصولياً كان أم حضورياً، محدودًا كان أم غير محدودٍ، وسواء كان مسبوقاً بالجهل وملحقاً بالنسيان أم لا، أكان زائدا على الذات أم كان عينها، لأنّ هذه الأمور ليست دخيلة في جوهر العلم ومفهومه، وإنما جميعها من خصوصيات مصداق العلم.

وعلى هذا الأساس، فإنّ علم اللّه غير محدود وغير متناهٍ وهو عين ذاته، كما أنّه غير مسبوق بالجهل أو متبوعًا بالنسيان، على خلاف علم الإنسان الذي يكون حصوليًا تارةً وحضوريًا تارةً أخرى، ومتناهٍ وزائداً على ذاته ومسبوقاً بالجهل وملحوقاً بالنسيان.

فلكي تنزه الذات الإلهية عن إسناد مفهوم العلم برفقة خصائص المصداق، جعلت جملة ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞ﴾[٣]؛ ولهذا يقول أمثال صدر المتألهين[٤] والفيض الكاشاني[٥] رحمهما اللّه: وضعت الألفاظ لأرواح المعاني وليس لخصوصية المصاديق[٦].

---

(١) الشورى: ١١.

(٢) الشورى: ١١.

(٣) الشورى: ١١.

(٤) مفاتيح الغيب،ص٩٢. الشواهد الربوبية، ص٢٩٦. الأسفار الأربعة،ج٩، ص٢٩٦

(٥) علم اليقين، ج٢، ص١١٤٧.

(٦) فمثلا كلمة «الميزان» وضعت لآلة القياس، بمعنى أنّ مفهوم الميزان هو آلة القياس ومصاديقه مختلفة، حيث نستخدم المتر للقياس المساحة والمكيال لقياس الوزن والترمومتر لقياس درجة الحرارة والبرودة والإنسان

على هذا، لا يصحب مفهوم العلم أو القدرة أو الحياة أي خصوصية أخرى ـ كالمحدودية أو عدمها، الزيادة على الذات أو عدمها، إلا أن بعض مصاديقه غير محدود وبعضها محدود، فعلم اللّه مثلاً غير محدود في حين أن علم الإنسان محدود، وإذا قدر أن حملت بعض الأوصاف الإلهية ـ كصفات العلم والحياة والقدرة و... ـ كأوصاف للإنسان، تحدث عندئذٍ مغالطة الخلط بين المفهوم والمصداق.

بعبارة أخرى، نجم عن إسناد العلم إلى اللّه والتدبر حول هذا الوصف الذاتي إلى الوصول إلى بحوث غضة وبناءة جداً، ففي السابق كان التصور أن علم اللّه حصولي أو أنه زائد على الذات ومحدود، واتضح لنا الآن أن علمه حضوري وعين ذاته وغير متناهٍ.

قال أحد الأصحاب في محضر الإمام الصادق عليه السلام: «الحمد للّه منتهى علمه»، أي أحمده واثني عليه إلى ذلك الحد الذي يبلغه العلم الإلهي، فقال له الإمام الصادق عليه السلام لا تقل: «**منتهى علمه**»، لأن علم اللّه غير محدود وليس له منتهى «**فإن ليس لعلمه منتهًى**».

وفي رواية أخرى، قال الإمام الرضا عليه السلام: قل كذا: «**الحمد للّه منتهى رضاه**»[١]. [٢]

الخلاصة: توهم بعضهم ممن أراد التخلص من هذه المعضلة وكيف يتم إسناد العلم إلى اللّه تارة والى الإنسان تارة أخرى أن: هذه الألفاظ والكلمات وضعت للمفاهيم العرفية، وتستخدم في حقل المجردات من باب المجاز والتوسع مع ضم قرينة إليها، فمتى ما استعملنا العلم في مورد اللّه فذلك من باب التوسع في مفهوم

= الكامل كوحدة قياس بالنسبة للإنسان. وكذلك كلمة «المصباح» التي تعني أداة الإنارة ولها مصاديق متعددة تعرضت إلى التحول عبر مرّ التاريخ، حيث استعمل الحطب والشمع و الدهن والمصباح الزيتي وغير ذلك في فترات زمنية مختلفة كأداة للإنارة.

(١) بحار الأنوار، ج ٤، ص٨٣.

(٢) الرضا من صفات الفعل الإلهي تقع في مقابله صفة الغضب. ومثلما أنّ غضب اللّه محدودٌ، فكذلك رضاه محدودٌ أيضاً، يعني أنّ حدود الجنة والنار معينة. وعليه، بما أنّ رضا اللّه وغضبه من أوصاف الفعل الإلهي فإنّ لها حدّا، أما علم اللّه فلأنّه عين ذاته فإنّه ليس له حد.

العلم، باعتبار أن هذه الألفاظ قد وضعت للمصاديق العرفية، وإطلاقها في مجال المصاديق الأرقى أو المجردات فهو من باب التوسع.

وبعبارة أخرى: توجد ثلاث رؤى حول استخدام ألفاظ كالعلم والقدرة والحياة بالنسبة للّه عزّوجلّ، فبينما يرى بعضهم أن ذلك من باب الاشتراك اللفظي فإن بعضهم الآخر يعتقد أنه على أساس المشترك المعنوي، وقسم ثالث يعتبرها من باب الحقيقة والمجاز.

الفصل الخامس

العقل والدين

العقل والوحي
في الثقافة الإسلامية:

العقل والدين:

تعتبر العلاقة بين العقل والدين والنسبة بينهما، من أشهر الأبحاث وأعقدها التي ضربت بجذورها في أعماق تاريخ الفكر البشري، وبمجرد أنْ يطرح هذا الموضوع ويرد ذكر مسألة العقل والوحي أو العقل والنقل - أو تحت أيّ عنوان آخر - كالعقل والشريعة أو العقل والإيمان، بل أحيانًا يجعل العقل في مقابل الإيمان، فإنّ زوبعةً من الأسئلة تثار خلفه، إلّا أنّ هناك سؤالين قد يبرزان أكثر من غيرهما:

الأول: هل للعقل منزلة في ساحة الدين والنقل والشريعة أو لا؟ وإذا كانت له منزلة، فأين تكمن؟ هل يقع العقل في عرض واحد مع الدين أو في طوله؟ وإذا كان في طوله، هل هو مرتبة أسبق منه أو أنّه يتأخر إلى مرحلة بعد الدين ؟

أما السؤال الآخر الذي يطرح نفسه بقوة فهو: هل للعقل دور في تبيين الأنساق العقدية الدينية؟ هل يتقدم العقل على الإيمان أو العكس؟ هل أنّ حصول الإيمان منوطٌ بأنْ يكون للمرء أدلةٌ متقنةٌ ليقتنع بصدق إيمانه أو لا؟

مكانة العقل عند مفكري الغرب:

سعى مفكرو الغرب للإجابة عن السؤال المطروح حول منزلة العقل في دائرة الدين والشريعة، ونقلت عنهم في هذا المجال ثلاث رؤًى مختلفة:

الأولى: اعتقد بعضهم أنّ الأفضلية للإيمان، فقالوا: أنزل الوحي على الإنسان حتى يأخذ مكانة جميع العلوم - التجريبية والأخلاقية والماورائية -.

ومع بزوغ فجر المسيحية ظهر من يحمل نزعة إفراطية في مجال الإلهيات، حيث أفتى بأنّ الأصالة للوحي قائلًا: **«مادام اللّه قد تحدث إلينا بنفسه فلا حاجة بنا إلى التفكير العقلي، وعلى كل واحد منا أن يصرف همته للفوز والفلاح، وبما أن كل ما يلزمنا معرفته لنيل الفلاح قد ورد ذكره في الكتاب المقدس، فيتوجب علينا أن نتعلم الشريعة ونتأمل فيها وأن نعمل بأحكامها، ومن هنا لسنا بحاجة إلى شيء آخر بما فيها الفلسفة»**[1].

الثانية: في مقابل الرأي الأول، حيث كان أصحابه يعتقدون أنّ الأصالة للعقل بلا منازع.

الثالثة: ذهب فريق آخر إلى التناسب والانسجام بين العقل والوحي، وبين العقل والإيمان، أولئك كانوا يقولون: إنّ العقل والدين مقولتان متمايزتان في باب المعرفة لا يمكن لأيّ منهما أنْ يأخذ مكان الآخر ويؤدي وظيفته، لهذا، قالوا: الإيمان هو الاعتقاد بأمر أوحى به اللّه عزّوجلّ، بينما يعني العلم القبول بشيء وصلنا إلى صحته بصورة طبيعية من خلال الاستضاءة بالعقل.

يقول توما الأكويني[2]: **«الوحي هو الحقيقة الوحيدة التي يتسنى في نطاقها للإنسانية عامة (أعم من الفيلسوف وغيره) معرفة اللّه والإنسان - والتي تعتبر ضرورية لخلاصه الأبدي -، لكن لنفس هذه المعرفة أجزاء مختلفة تشكلّها، حيث يتوجب الفصل بين فئتين أصليتين منها، الفئة الأولى، وهي المكوّنة من عدد معيّن من الحقائق الوحيانية المنزلة والتي يمكن إدراكها بواسطة العقل المجرد، نظير**

(١) العقل والوحي في القرون الوسطى، ص٢.

(٢) توما الاكويني (١٢٢٥-١٢٧٤م) أكبر فلاسفة العصور الوسطى المسيحية، ولا يزال تأثيره عظيماً في الكنيسة الكاثوليكية والفكر المسيحي عامة. ولد في روكاسكا بالقرب من أكوين التي تقع في إقليم نابلي بإيطاليا، لديه مؤلفات عديدة: منها شروح على أرسطو، ومن كتب تنظيمية: كخلاصة اللاهوت، الخلاصة ضد الكفار، مسائل مشهورات، كما وله ما يقارب ٤٧ رسالة. (المترجم)

إدراك وجود الله وصفاته الذاتية أو إدراك وجود الروح الإنسانية وفناءها»[١].

بعد ذلك يتساءل لماذا أوحى الله عزّ وجلّ للإنسان بالحقائق التي يمكن للعقل التكويني دركها ؟ ويجيب قائلاً: **«لأنّ نزرًا يسيرًا فقط من الإنسانية هم فلاسفة ما بعد الطبيعة، في حين يتوجب أنْ يَخلُص عامة الناس.**

والله من خلال إرسال هذه الحقائق الوحيانية إلى البشر، قد هيأ كلّ واحد منا مباشرة باليقين التام وبالعلم المنزه عن أيّ شائبة لمعرفة جميع هذه الحقائق المخلِّصة».

الطائفة الثانية من الحقائق الموحاة هي جميع العقائد الإيمانية التي فسرت تفسيراً صحيحاً، يعني أنّ أقسامًا عديدةً من الوحي تعد أعلى مقامًا من جميع مراتب العقل الإنساني. يقول توما حول ذلك: مسائل من قبيل: التثليث، والتجسد والفداء، هي من هذا الصنف، إذ لا يمكن للتفكير الفلسفي - مهما كان نوعه - أنْ يرقى إليها كي يقنعنا بدليل متقن لصالح هذا النوع من الحقائق.[٢]

ويمكن القول أنّ توما الاكويني اعتبر القضايا الدينية ثلاث فئات:

القضايا القابلة للتعقل: وهي القضايا التي يمكن إثباتها عن طريق العقل من جهةٍ، وتستطيع أنْ تكون متعلق الإيمان من جهةٍ أخرى.

القضايا اللاعقلانية: وهي القضايا التي لا ينالها العقل لا إثباتاً ولا نفياً، بمعنى أنّه في حالة تحفظ بالنسبة إليها - وليس معنى كونها لاعقلانية أنّ العلم والعقل يتجنبها ويفر منها بل المراد أنّه أمامها متوقف وساكت ولا قدرة له على تحليلها -. هذا النوع من القضايا يكون متعلق الإيمان فحسب.

القضايا غير العقلانية: وهي القضايا التي يمتلك العقل دليلًا على ردها.

في هذه المواضع، يقع التعارض بين القضايا الدينية وأحكام العقل، ويفسح

---

(١) العقل والوحي في القرون الوسطى، ص٦٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٧٢-٧٣.

المجال للمتكلم لحل التعارض الحاصل بتأويل ظواهر النصوص الدينية.

التعارض بين العقل والإيمان، هو تعارض بين التعقل والإيمان أو الدين والتدين، وليس تعارضاً بين العقل والدين، لأنّ كلاً من التعقل والإيمان فعلان للنفس، إذ الإنسان هو الذي يؤمن بالقضايا الدينية حتى يتعقلها أو يقدِّم إعمال العقل فيها حتى يؤمن بمفادها.

دور العقل في النسق العقدي عند مفكري الغرب:

اختلفت اتجاهات الفكر الغربي حول دور العقل في تفسير الأنساق العقدية، ونقلت في هذا المجال ثلاث رؤًى:

العقلانية المحضة: في هذه الرؤية، لكي يكون النسق العقدي الديني مقبولًا وواقعيّا، يتوجب أن يكون في الإمكان إثبات صدقه، ليس هذا فحسب، بل أنّ صدقه يكون بمكان من الوضوح بحيث يقدر معه على إقناع جميع العقلاء[1].

الإيمانية: لا تعتمد الأنساق العقدية الدينية في ضوء هذه النظرية على تقييم العقل وأحكامه. يقول أتباع هذه النظرية: إذا آمنا بوجود اللّه أو بكماله المطلق وحكمته وعلمه وقدرته، وأنّه محبٌ لبني الإنسان، فهذا الأمر في الواقع، هو إذعاننا به مستقلًا عن أيّ عمل استدلالي، مع رفض أيّ سعي لإثبات الحب الإلهي لبني الإنسان أو نفيه[2].

العقلانية النقدية: على أساس هذا الاتجاه، يتوجب علينا أنْ نجعل الأنساق العقدية الدينية مورداً للنقد العقلي إذ إنها تخضع للمساءلات، مع أنّ الإثبات القاطع لمثل هذه الأنساق العقدية غير ممكن بحالٍ من الأحوال.

فما يمكن للقدرات العقلية - كحد أقصى - القيام به حسب هذه الرؤية، هو

(١) العقل والاعتقادات الدينية، ص ٧٢.

(٢) العقل والاعتقادات الدينية، ص ٧٨.

مقارنة الاعتقادات الدينية وقياسها، والاستفادة ممّن أتقن البراهين لدعم النسق العقدي محل البحث. هذا ويتوجب في الوقت نفسه ملاحظة الانتقادات الأساسية الواردة عليه.

إنّ الإنسان في هذه النظرية يختار النسق العقدي، ويسعى جاهدًا لفهم مفرداته ودراسة الأسس المعرفية له (الأدلة والبراهين الموافقة والمخالفة)[١].

العقل والدين في الفكر الإسلامي:

إنّ المتتبع لمسألة العلاقة بين العقل والدين أو العقل والإيمان عبر تاريخ الفكر الإسلامي، يجدها ممثلة من خلال فروقٍ ثلاثةٍ، لكل منها وجهة نظر خاصة:

أولا: الظاهرية: وهم أولئك الذين جمدت همتهم وفهمهم على الظواهر الدينية حتى في أصول الاعتقادات، ورفضوا بشدةٍ أيّ محاولة للتعمق الفكري أو التدبر العقلي في المعاني الدينية، على سبيل المثال لما سأل **مالك بن أنس**[٢] عن معنى الاستواء في الآية: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[٣]، رُدَّ قائلا: «**الاستواء معلوم والكيفية مجهولة والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة**»[٤].

بالتأمل في الكلام المذكور والالتفات إلى أنّ الفكر قائم على إثارة الإشكالات، وعند انتفائها تنتفي واقعية الفكر والتأمل وجديتهما، يظهر أنّ هذا الاتجاه وقف في وجه كل محاولة فكرية جادّة تفضي إلى ازدهار الفكر في ميدان المعارف الدينية.

ثانياً: العقلانية: يقول هؤلاء: إن جميع المعارف الدينية تدرك بالعقل، كما أنّ بعضهم قالوا: «المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل وشكر المنعم

---

(١) نفس المصدر، ص٨٦ – ٨٧.

(٢) أبو عبد الله مالك بن أنس بن أبي عامر بن عمرو بن الحارث بن غميان.(٩٥-١٧٩هق) سنة، من كتبه الموطأ.

(٣) سورة طه، ٥.

(٤) الملل والنحل، ج١، ص١٠٥.

واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيان للحَسَن والقبيح»[1]، يعني أنهم يعتقدون المعارف كافة في مجال إدراك العقل، والعقل يدرك وجوبها بنفسه، ويرون أنّ شكر المنعم واجب قبل أن يأتي الأمر من جانب الشرع، وأنّ الحسن والقبح له جذور في ذات الأشياء الحسنة والقبيحة.

ثالثا: العقلانية النصية: هذا الاتجاه، إلى جانب اعتقاده بالانسجام بين العقل والشريعة، والعقل والنقل يرى أنة: مثلما أنّ الوحي منبع للمعرفة الإنسانية كذلك يعدّ العقل أحد مصادرها، وكلاهما يحكيان حقيقة عينية وخارجية، فحكايتهما منسجمة تمام الانسجام.

التعبير بالعقل والنقل بدل العقل والدين:

بعد تقديم هذا العرض لعنوان العقل والدين أو العقل والإيمان في كل من الفكر الغربي والإسلامي، لابد من أن يقع تصحيح في هذا العنوان، لأنّ مهندس مسألة العقل والإيمان يقول: الإيمان، ارتباط بين النفس وموضوع ما، وبحصول هذا الارتباط تسمى النفس مؤمنة بهذا الموضوع.

فإذا كان الموضوع الذي وقع مورداً لثقة النفس علميًا وصحيحًا، فالإيمان أيضاً يكون صحيحاً، وإلاّ سمي إيماناً باطلاً، وبالالتفات إلى أنّ عمل العقل هو فهم الواقع وإدراكه ليس إلّا، فإنّ التعارض بين الإيمان والعقل ليس له أيّ معنى.

كذلك التعبير بالتعارض بين العقل والدين غير سليم، لأنّ الدين هو مجموعة معارف عقلية ونقلية، ولا وجود لشيء يقع مقابلاً للعقل.

بعبارة أخرى؛ يتوجب إثبات الدين من طريقين أحدهما هو طريق العقل، والآخر هو طريق النقل.

---

(١) الملل والنحل، ص ٥٦.

ملاحظات حول العلاقة بين العقل والنقل:

١- المراد من العقل هو البرهان العقلي من منظور خارجي(براني)، لأنّ البرهان العقلي من الزاويتين الداخلية (الدخلانية) والخارجية (البرانية) هو محل بحث. وذلك لأنّه في جلّ الموارد التي يستفاد فيها من البرهان العقلي في الحقول المعرفية (الفلسفة والأخلاق، والأصول والفقه)، يستخدم البرهان العقلي لكن بما هو منظور إلى العقل من زاوية الداخل، وأما عندما يأتي الحديث عن المقايسة بين العقل والنقل، فالعقل هنا بما هو منظور إليه من زاوية الخارج.

٢- يتوجب الفصل بين العقل (كأداة معرفية) وملاحظات العاقل (فاعل المعرفة) فصلاً تاماً، لأنّ العقل (البرهان العقلي) معصومٌ بينما العاقل - الحكيم والمتكلم والأصولي والفقيه - ليس بمعصوم، ومن هنا لا يمكن المقارنة بين هؤلاء وغيرهم مع الأنبياء، فعلى اعتبار أنّ العقل معصوم يمكن تقييم براهينه مع مضامين القرآن والروايات، وتبقى مع هذا قدسية هذه الأخيرة محفوظة.

٣- البرهان العقلي بوصفه حجة اللّه، وكل من يتحرك في ضوئه نحو النصوص سينال الحظ الأوفى من العلوم القدسية (أعم من النصوص الدينية والبراهين العقلية). إنّ البرهان العقلي نظير الدليل النقلي المعتبر هما من الفيوض الإلهية وإلهاماته التي تتجلى في فضاء التفكير الإنساني، وباعتبارهما في مرتبة واحدة من حيث كونهما حجة اللّه ومن إلهاماته، فمن استنبط أمرًا من النصوص القدسية بوساطة ذخيرته العقلية فسيكون مثله مثل الذي يستوضح معنى آية معينة من خلال آية أخرى، أو يستنطقها بمساعدة الرواية، فلا يكون أي من هذه الأمور غريباً عن النصوص.

وبالتأكيد، من يريد استفهام النصوص المقدسة انطلاقاً من الاستقراء الناقص، أو التمثيل المنطقي، أو أي شكل من أشكال المغالطة، فسيعتم مضامين الدين المقدسة بغبار البشرية ويلوثه بها.

معرفة العقل:

لمعرفة العقل - شأنه شأن معرفة القرآن - قسمان، فمن يتوق إلى معرفة القرآن، يتوجب عليه في بداية الأمر معرفة القرآن خارجياً (من خلال العلوم القرآنية)، كأن يكون قد استوفى فهم المراد من الوحي، ونزول الوحي، ومتلقي الوحي بنحوٍ جيد، عند ذلك ينتقل في المقام الثاني إلى معرفة البحوث التي تتعلق بتفسير القران الكريم وتبيين معارفه ومفاهيمه.

ويصدق الشيء نفسه بالنسبة للعقل حيث يلزم أن يُعرَف في مقامين:

الأول: معرفة العقل ونظرية المعرفة العقلية.

الآخر: معرفة القواعد والمفاهيم العقلية.

تبحث - في المقام الأول - مسائل من قبيل: هل أنّ العقل مجردٌ أو لا؟ أين تحدد مكانة العقل؟ إلى أيّ مدى يمكننا تفعيل المعرفة العقلية؟ هل العقل مستمع أو منبع (أصل)؟ هل يمكن للعقل إصدار الأحكام والافتاء أو لا؟ أللعقل القدرة على البرهنة القطعية في العلوم العقلية من قبيل الحكمة، والكلام، والرياضيات، والمنطق وجوانب من علم الأخلاق أم لا؟ هل يمكن للعقل الجزم في العلوم التجريبية التي تكون نتيجتها مطمئنة في الغالب، ويستفاد فيها من البرهان المنطقي بقدر طفيف جداً أو لا؟ وهل الاطمئنان الحاصل من العلوم التجريبية حجة أو لا ؟ هذه العلوم العقلية ترتبط بمعرفة العقل ونظرية المعرفة العقلية.

وتدرس في المقام الثاني القواعد العقلية، مثلًا: هل أنّ «اجتماع الضدين» أو «اجتماع المثلين» أو «التكليف بما لا يطاق» محال أو لا؟ ويبحث أيضاً عن قواعد أخرى تعتبر كمبادئ للفلسفة والكلام وأصول الفقه، وأيضًا يبحث عن قضايا الحكمة العملية،وهي قضايا مثل: هل الظلم والكذب قبيح ؟ وهل العدل والإنصاف والصدق حسن ؟

ومن الجلي أنّه قبل معرفة العقل، لا يمكن التمسك بمجموعة من القواعد والقوانين العقلية، لأنّ الانطلاق منها قبل معرفة العقل، يكون شروعًا في عمل ابتداءً من منتصفه. وبعبارة أخرى: لو تمسك أحد في فنّ «أصول الفقه» مثلًا بمسألة مقدمة الواجب، وقال بالقاعدة العقلية «ما يتوقف عليه الواجب»، فهو واجب قطعاً، أو تشبث بالقول أنّ الأمر والنهي لا يجتمعان، هي قضية عقلية، ويتمسك بالقوانين العقلية قبل تحليلها عقلاً من الخارج - مع أنه ممكن في نفسه - يكون قد بدأ الطريق من وسطه.

من هنا يتوجب طرح بحث العقل في ثلاث مراحل: في المرحلة الأولى: معرفة العقل.

وفي الثانية: فرق اليقين والقطع المنطقي مع القطع النفسي.

أمّا المرحلة الثالثة فيبحث فيها امتياز العقل المنبع (الأصل) عن العقل المخاطب الفاهم، كي يتضح أنّ حكم العقل هو نفسه فتوى الدين، وأنّ العقل يتموضع في مقابل النقل وليس أنه في تقابل مع الدين.

وعلى هذا، يقال: إنّ العقل والنقل عبارة عن جناحين للدين، فمثلما أنّ القرآن مثلاً يركّز على أصل استقلال الأمة والوطن، وأن يشمل هذا الاستقلال الأبعاد السياسية، والعسكرية، والثقافية والاقتصادية، كذلك يحكم العقل بحسن استقلال البلاد في مختلف الأبعاد وأن الرضوخ للغير قبيح.

يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[1]. هذه الآية تشير إلى أنّه يتوجب على المسلمين والمؤمنين أنْ يكونوا مستقلين ولا يخضعوا أبدًا لسلطة الكافرين. إذن، مبدأ الاستقلال مطلوب عقلاً ونقلاً، ولأنّ الاستقلال بذاته مطلوب، فقد قال النبي ﷺ لعلي عليه السلام: «**لئن أدخل يدي في فم التنّين إلى المرفق أحب إلي من أسأل من لم يكن ثم كان**»[2].

(١) النساء: ١٤١

(٢) بحار الأنوار، ج٧٤، ص٦١

ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضًا: «**لإن تدخل يدك في فم التنّين إلى المرفق خير لك من طلب الحوائج ممّن لم يكن فكان**»[١]. أي من الموجود الذي يحتاج في وجوده وفي بقائه إلى اللّه.

على هذا الأساس، ثبت الاستقلال بالدليل النقلي والدليل العقلي[٢]. وإذا كان الأنبياء قد تحدثوا عنه فلأن وظيفتهم هي التنقيب في معدن الوجود الإنساني وتفجير الذخائر الدفينة فيه: «**ويثيروا لهم دفائن العقول**»[٣].

فالعقل البرهاني هو مصدر الدين، وفتواه - مع ملاحظة الدليل النقلي المعتبر - هي نفسها فتوى الدين، مثله مثل الدليل النقلي المعتبر الذي يفتي - مع ملاحظة ما تحقق من البرهان العقلي - وفتواه تعتبر فتوى الدين. لذا حُكم كليهما يعتبر من الدين. ومن أراد أن يعمل خلاف ما أثبته البرهان العقلي فسينال جزاءه يوم القيامة، مثلاً لو وجب بحكم العقل العملي ووفق رؤية مهندس خبير استخدام الآلات والتقنيات الزراعية لأجل استقلال البلد زراعياً، واستلزم الأمر أيضًا بناء سدٍّ اسمنتي لأجل تخزين المياه لذلك الأمر، إلا بعض الأفراد خالفوا ذلك عمدًا بأنْ أقاموا سدًا ترابيًا بدل الاسمنتي، وصرفوا من بيت المال لأجل ذلك، فعلى محكمة العدل الإسلامية أن تقاضيهم وتشجب فعلهم، كما ينال مثل هؤلاء الأفراد جزاءهم وعذابهم في القيامة.

---

(١) نفس المصدر، ج١٠٠، ص٨٦

(٢) الاستقلال من مسائل الحكمة العملية، أي أن العقل بعنوانه منبع مستقل يحكم في أبعاد الحكمة العملية. ولا تنحصر المستقلات العقلية في حسن العدل وقبح الظلم، بل مثلما تضمن القضايا البديهية من قبيل «استحالة اجتماع النقيضين»، و«استحالة اجتماع الضدين»، و«ضرورة ثبوت الشيء لنفسه» و«استحالة سلب الشيء عن نفسه» أساس الحكمة النظرية في مستقلات العقل النظري، كذلك يمكن عن طريق بعض القضايا بناء الأساس للحكمة العملية وحل ما لا يعد من المسائل والمعضلات، لكن يجب عدم إغفال الفرق بين القضية الأولية - التي لا تقبل البرهنة - والقضية البديهية - التي تقبل البرهنة لكنها لا تحتاج إلى استدلال، فأصل التناقض أولي في الحكمة النظرية والقضايا الأخرى المذكورة بديهية أيضا. ويمكن الادعاء أن قضية حسن العدل وقبح الظلم في الحكمة العملية غير قابلة للبرهنة والقضايا الأخرى - كحسن الأمانة وقبح الخيانة و... - قابلة للبرهان، ثانيا: تستند قضية حسن العدل وقبح الظلم على قضية امتناع جمع المتناقضان، أي بعد بحث المبادئ التصورية لهذه القضية وبعد قبول الأصول الأخلاقية والاجتماعية، إذا اقتضى الأمر تعليل قضية حسن العدل وقبح الظلم، يجب الاستناد إلى أصل التناقض. (المؤلف).

(٣) نهج البلاغة، خطبة ١.

مكانة العقل:

يتساوى البرهان العقلي والدليل النقلي المعتبر في المرتبة، لكن هل أنّ مكانته تسبق النقل أو تتأخر عنها أو تكون بمعيتها؟ هذه مسألة يحكم العقل بنفسه فيها بأنّ البرهان العقلي قد يسبق في بعض الأمور الدليل النقلي المعتبر، إلّا أنّه في بعض المواضع يكون بمعيته، وفي موارد أخرى يتأخر عنه ويقع بعده. وتوضيح هذه الموارد يكون وفق هذا البيان:

١- يكون البرهان العقلي قبل النقل في أصول الدين، إذ يحكم العقل بحاجة الإنسان إلى الدين. يرى العقل في بعد الحكمة النظرية أنّ المجتمع البشري يفتقر إلى الوحي، وهذا الأخير يتنزّل على الإنسان الكامل (النبي) بوساطة الملك. ويكشف العقل أيضًا في بعد الحكمة العملية أنّ حظر دين النبي، والوقوف بوجهه، ومنع انتشار تعاليم النبي، وحرمان الناس من فيضه أو قتله، قبيح. ليس هذا فحسب، بل يحكم العقل - في مقابل القضايا التي ذكرت - بأنّ حماية النبي وطاعته وتهيئة الأرضية والتسهيل لانتشار دينه، أمرٌ حسنٌ.

وعلى هذا، فإنّ العقل الذي يفتي بضرورة بعثة الأنبياء في مقام الحكمة النظرية، يحكم أيضًا من خلال الإدراك السليم في بعد الحكمة العملية بأنّ انتشار تعاليم النبي أمرٌ حسنٌ، وأنّ منعها عن الانتشار هو أمرٌ قبيحٌ.

٢- يفتي العقل نظير النقل في الدين، ويؤيد كل منهما الآخر، ومثلما يعضد دليلان عقليان أحدهما الآخر في الأبحاث العقلية، أو يتعاون دليلان نقليان مع بعضهما في الدراسات النقلية المحضة، يتساوى الدليل العقلي والنقلي في البحوث الدينية ويعضد كلٌ منهما الآخر أيضًا.

٣- أما تموضع العقل بعد النقل، فقد بُسط فيه الكلام في علم أصول الفقه، فعندما لا يجد العقل - بعد بذل الجهد- الحكم الخاص للشيء في موردٍ معيّنٍ، ولا وجود للدليل النقلي المعتبر في ذلك المورد. وبالاصطلاح الأصولي، من موارد «**ما لا**

نصّ فيه»، فإنّ العقل يحكم تارةً بالبراءة، وتارة أخرى بالاحتياط، وحيناً بالتخيير، وآخر بنفي الحرج والضرر، كأن يقول مثلا: «**العقاب بلا بيان**» قبيحٌ، أما إذا كانت ذمة الإنسان مشغولة، واشتغال الذمة يقتضي براءتها، فإن العقل يحكم بالاحتياط. وبعبارة أخرى، في الموارد التي لا يوجد فيها حكمٌ من قِبل النقل يكون المجال مفتوحاً أمام العقل.

ومما ذكر، تُعلم المواضع الثلاثة للدليل العقلي بالنسبة للدليل النقلي، ويبقى الأهم تحديد منزلة العقل حتى لا يقع الخلط بين مكانتي العقل والنقل، ومعرفة أنّ العقل والنقل جناحان للدين. على هذا الأساس، لو وجب عقلاً ونقلاً القيام بعمل ما، وكان تحقق ذلك العمل منوط بتحقق مقدماته، فإنّ العقل يحكم بلزوم تحصيل تلك المقدمات، وهذا ما بيّنه الدليل النقلي المعتبر حين حكم بوجوب الوضوء والطهارة بعنوان أنّها مقدمة لحكم وجوب أصل الصلاة، فيكون قد تحرك بالتوازي مع العقل. وإذا كان ترك الواجب ومقدمته حرام تبعاً للدليل النقلي ومستلزم للعقاب، فهو قبيح تبعاً للدليل العقلي ومخالفته تستحق العقاب والمذمة.

العقل النظري والعقل العملي في الحكمة والفلسفة:

العقل موهبة إلهية وظيفته الإدراك، فهو يدرك في بعض الحالات «**الوجود والعدم**»، إذ إنها تتعلق بالحكمة النظرية، ويدرك في أخرى «**ما ينبغي وما لا ينبغي**» التي مردها إلى الحكمة العملية.

والعقل قسمان نظري وعملي. القسم الأول منه يدرك الوجودات والأعدام وما ينبغي وما لا ينبغي، بمعنى أنّ العقل النظري يدرك مسائل الحكمة النظرية ومسائل الحكمة العملية أيضاً.

وأما إنّ إدراكات الإنسان تنقسم على مجموعتين، فذلك لأنّ:

١ - هناك إدراكات متعلقها حقائق ووجودات وأعدام، كالإلهيات، والرياضيات، والطبيعيات، والمنطقيات، حيث يسمى هذا الصنف من العلوم بالحكمة النظرية.

٢- الإدراكات التي متعلقها (ما ينبغي وما لا ينبغي)، على غرار الفقه والحقوق، والأخلاق وأمثال ذلك، ويطلق على هذا اللون من العلوم اسم الحكمة العملية. فالعقل النظري يدرك الوجود والأعدام وأيضًا وجوب الفعل والترك، لأنّ وظيفته هي الإدراك.

أما العقل العملي فليس وظيفته الإدراك، وإنما هو عبارة عن قوة محركّة تؤدي وظيفة العزم والإرادة والتصميم والمحبة، والإخلاص والإيمان و...، وهو يتعلق بالبعُد العملي والإجرائي. وبهذا عرّف الإمام الصادق عليه السلام هذا القسم من العقل حينما قال: «**العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان**»[1].

وأما أنّ وظيفة العقل النظري هي الإدراك، فلتجرد العقل في بعدي النظر والعمل، وبما أنّ كلّ موجودٍ مجردٍ سيكون عمله مجردًا أيضًا، وعمل المجرد هو عين الإدراك والشهود، إلّا أنّ العلم والفهم ينشآن من الانتزاع المفهومي في بعد الإدراك وليس في بعد العمل.

هذا وإنّ العمل على قسمين، أحدهما مجردٌ والآخر ماديٌّ، فالمادي منهما يختلف عن الإدراك، بينما يمثل العمل المجرد عين الإدراك،كونه مجردًا أيضًا،كتجرد قدرة اللّه أو قدرة أيّ مجرد تام آخر.

ويعد الموجود المجرد عين الشهود والشاهد والمشهود، حيث يختلف هذا الأمر عن العلم، لأنّ العلم يكشف عن متعلق خاصٍ قطعًا؛ وبما أنّ للعقل العملي وجوداً مجرداً، وهو يقتضي وحدة كلّ من الشاهد والشهود والمشهود، فإنّ حقيقته تبقى بعيدةً كلّ البعد عن كشف الأشياء.

لذا تفترق الحكمة النظرية عن العملية، ويختلف العقل النظري عن العقل العملي.

(١) بحار الأنوار، ج١، ص١١٦.

ويبقى أنْ نذكر بأنّ لكلّ من الحكمة النظرية والعملية اصطلاحًا خاصًا بها، أما العقل النظري والعملي فلهما معنيان:

الأول: قد يطلق العقل النظري ويراد منه القوة التي تدرك الحكمة النظرية، ويطلق العقل العملي ويقصد به تلك القوة التي تدرك الحكمة العملية.

الآخر: العقل النظري يدرك الحكمة النظرية والعملية، بينما وظيفة العقل العملي عملية فقط وليست علمية، حيث تقتصر على العزم العملي، وليس على الجزم العلمي.

وبما أنّ الاصطلاح الثاني هو الأصح، فسيكون هو المحور في هذه البحوث.

مباني الحكمة النظرية والحكمة العملية وأسسهما:

تختلف مواد قضايا الحكمة النظرية وجهاتها عن مواد قضايا الحكمة العملية وجهاتها في أنّ الأولى تشتمل على ثلاثة أمور بينما تستوعب الثانية خمسة أمور. وذلك لأنّ الحكمة النظرية تتعلق بالموجود والمعدوم والوجود والعدم، ونسبة الشيء إلى الوجود والعدم، إما أنْ تكون متساويةً أو ضرورية الوجود أو ضرورية العدم، فإذا كانت النسبة هي التساوي فالشيء ممكن الوجود، وإذا كان وجوده ضروريًا فهو واجب وضروري، سواء أكانت تلك الضرورة أزلية أم وصفية، وإذا كان وجوده ممتنعًا، فعلى اعتبار «أنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد»، فالنسبة هي الامتناع.

لهذا،كانت جهات قضايا الحكمة النظرية هي الضرورة والإمكان والامتناع، لا أكثر من ذلك ولا أقل. ففي المقام الأول يتعهد علم الفلسفة بإثبات المواد والجهات الثلاثة التي ذكرت ثم تقدّم بعد ذلك إلى علم المنطق أين يستخرج منها ثلاث عشرة جهة يعبر عنها بمواد وجهات القضايا البسيطة والمركبة.

وأمّا مواد قضايا الحكمة العملية وجهاتها فهي خمسة، على اعتبار أنها ترتبط بالوجوب (ما ينبغي) واللا وجوب (ما لا ينبغي):

فإما أنها واجبة الفعل لدرجة مئة بالمئة فتكون واجباً، أو أنها واجبة الفعل لكن

ليس إلى درجة مئة بالمئة فتكون مستحباً، وإما أن تكون واجبة الترك إلى درجة مئة بالمئة فتصبح حراماً، أو أنها واجبة الترك لكن ليس إلى الدرجة المئوية نفسها فتقع مكروهاً، وبالنسبة للأمر الذي يتساوى فعله وتركه بلا ترجيح لأحد الطرفين فهو في حكم المباح.

وتتولى الحكمة العملية - الفقه والحقوق قسم منها - مجموعة القضايا التي موادها وجهاتها العناصر الخمسة التي ذكرت آنفًا، لكن هذه المواد الخمسة تتوسع لتشمل مصاديق متعددة.

إشكال: أيمكن للحكمة النظرية حلّ جميع المسائل من خلال أحكام عقلية بديهية عدة؟ وهل تستطيع الحكمة العملية فك رموز كل مسائل الحكمة العملية ببعض القضايا البديهية مثل «العدل الحسن والظلم قبيح»، و«الصدق مقتض للحسن والكذب مقتض للقبح» ونظير ذلك ؟

الجواب: تحلّ كثير من مسائل الحكمة العملية التي تعنى بالدراسة في الفقه والأخلاق والحقوق وأمثال ذلك بالدليل النقلي المعتبر، وأما ذلك القسم الذي يحلّ بوساطة الدليل العقلي فليس ببعيد أن لا تتعدى مبادؤه التصديقية الأساسية أكثر من ثلاثة أو أربعة قضايا، مثلما أنّ القواعد الأصلية للحكمة والكلام هي بعض القضايا البديهية والأولية فقط، كضرورة ثبوت الشيء لنفسه واستحالة سلب الشيء عن نفسه، استحالة اجتماع الضدين، استحالة الدور واستحالة اجتماع المثلين، حيث أنّ جميعها يعود إلى أصل واحد، وهو امتناع اجتماع النقيضين. وبوساطة هذه الجملة من القضايا البديهية تمكن البشر من إيجاد جميع العلوم المتداولة اليوم، وهذه القضايا البديهية بدورها تنتهي إلى قضية أولية وهي اجتماع النقيضين محال.

طبقاً لذلك، مثلما تُستخدم الأصول البديهية والأوّلية المحدودة والمحصورة في قضايا الحكمة النظرية ومن ثم تتوسع دائرة العلوم،كذلك يمكن من خلال بعض القضايا المحدودة والمحصورة في الحكمة العملية من استنباط واستخراج مسائل عديدة وحينئذٍ يتم الوصول إلى علوم كثيرة من خلال مبانٍ قليلة.

حجية الإدراك العقلي في الحكمة العملية:

قيل: إنّ حجية الإدراكات العقلية في الحكمة النظرية بالذات، ولا يتم إثبات اعتبارها - الحجية - عن طريق العقل ولا بوسيلة النقل، فإثباتها عن طريق النقل يستلزم الدور، لأنّ أصل اعتبار النقل يثبت بمعونة العقل، والعقل هو الذي يقول أنّ اللّه والنبوة، الإمامة والقيامة موجودة ويتوجب التمسك بالوحي والوثوق به.

أما حجية الإدراكات العقلية في بعد الحكمة العملية فتثبت من طريقين:

أحدها: عن طريق التبيين والتنبيه، إذ تُوضح ويُنبَه على القضايا المطروحة في الحكمة العملية من خلال التجزئة والتحليل العقلي.

الآخر: عن طريق النقل، من خلال الآيات القرآنية والروايات المعتبرة.

ولا نقع في الدَوْر حالة إثبات حجية الإدراكات العقلية في هذا البعد بوساطة النقل، لأنّ اعتبار النقل يكون قد ثبت في مرتبة أسبق بمساعدة العقل في دائرة الحكمة النظرية، فبعد أنْ يثبت العقل وجود اللّه عزّوجلّ وأنّ له أسماءً حسنى وصفاتٍ عليا وأنّ منها صفات الحكمة، والهداية والإرشاد، تكون حجية الوحي والرسالة قد ثبتت.

على هذا الأساس لو يرى الدليل العقلي المعتبر أنّ حكم العقل في مجال الأخلاق، والفقه والحقوق معتبر وصحيح وصائب وحجة، فلن يكون مستلزمًا للدَوْر، لأنّ المتعلقات متعددة.

الفرق بين البرهان العقلي والقياس الفقهي:

يعد العقل من أدلّة إثبات الدين، ويختلف عن القياس الباطل، وينقسم على قسمين: نظري وعملي.

١- **العقل النظري**: يؤدي العقل النظري وظيفة الجزم العلمي، إنّه يدرك القضايا البديهية والبينّة لبداهتها، أما القضايا النظرية وغير البديهية فيدركها ويبينّها عن طريق إرجاعها إلى البديهيات الأوّلية والمبيّنَة، وأما رسالته فتتمثل في الجزم والقطع العلمي.

ودائمًا يوجد هناك طريقٌ بين القضايا النظرية والبديهية، وهو طريقٌ معصومٌ يُعبَر عنه بالقواعد المنطقية. الطريق لا يخطئ أبدًا، وإنما سالك هذا الطريق هو الذي يصيب ويخطئ، فإذا تحرك تحركاً صحيحاً ووصل إلى المقصد أصاب وأثيب، وإلّا فهو مخطئ ومعذور.

ويوجد في النظام العلمي أيضًا طريقٌ معصومٌ بين البديهي والنظري، لا اختلاف ولا تخلف فيه، وأما المفكر فقد يصل إلى المرام إذا كانت حركته الفكرية سليمة وقد يزل ويخطئ.

٢- **العقل العملي**: تتمثل رسالة العقل العملي في الإيمان، والقبول، والاعتقاد، والتسليم وفي نهاية المطاف العزم العملي. فالعقل العملي يقبل كثيراً من الأشياء ويميل نحوها.

يُلهَم الإنسان التقوى والفجور من ناحية الخِلقة الأولية، لكن بنيته الأصلية تميل نحو التقوى. فرغم أنّ الإنسان يُميّز الحسن والقبح، ويساوي في هذا التمييز بين الحسن والقبح، لكن ميله ونزوعه يكون نحو الحسن.

يقول القرآن الكريم في هذا الصدد: إنّ الإنسان يميّز بحيادٍ بين الحسن والقبح، فيفهم الحسن جيدًا ويفهم القبح جيدًا أيضًا: ﴿فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا﴾[1]، لكن ميوله إليهما ليست على السوية، وإنما خُلقت فطرة الإنسان بحيث تميل معها نحو الفضيلة والإيمان: ﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾[2]. إنّ ذائقة

(١) سورة الشمس، ٨.

(٢) سورة الروم، ٣٠.

الإنسان تميّز الحلاوة، وتميز المرارة، لكن ميلها إلى كل واحد منهما ليست على السوية، بل تقبل الحلاوة فقط، وإذا ما مالت نحو القبائح فذلك نتيجة لسوء التربية والتعليم، والعادات السيئة.

بالتوجه إلى هذه المقدمة، يحدد الإنسان بعقله الطريق الصحيح ويطويه، إلّا أنّ هناك اختلافًا صارخًا بين القياس الفقهي والتمثيل المنطقي والعقل – الذي هو دليل الدين –؛ لأنّ التمثيل عبارة عن قياس ومقارنة جزئي مع جزئي آخر، وانتقال الذهن من حكم جزئي إلى حكم جزئي آخر، وهذا المنهج هو منهجٌ غير عقلي.

وبعبارة أخرى، إنّ الاستدلال على جزئي من خلال جزئي آخر غير صحيح، لأن أيّ أمر جزئي – علاوةً على الجامع المشترك بين أفراده – له خصوصيات تختص به، وهذه الخصوصيات الجزئية بمثابة حجاب يحصر حكم الجزئي حتى لا يسري إلى حكم جزئي آخر؛ من هنا قال الأئمة عليهم السلام: إنّ الدين لا يمكن إثباته بالقياس، حيث قال الإمام الصادق عليه السلام: **إن السنة إذا قيست مُحِقَ الدين**[1]، وأيضا قوله: **إن الدين لا يصاب بالقياس**[2].

ومكمن السرّ في حجية الدليل العقلي وكونه دليلًا إثباتيًا وعدم حجية القياس وانعدام كونه دليلًا إثباتيًا، هو أنّ العقل ينتقل من الجامع والكلّي – حيث أنه عام – إلى جزئياته، أمّا القياس، فينتقل الذهن من جزئي إلى جزئي آخر، والحال أنّ الجزئي في خصوصياته التعريفية محدود ومحصور، ولذلك لا يسمح لنا بالانتقال من خصوصيات معينة إلى خصوصيات أخرى كي نسري حكمًا متعلقًا بجزئي معين إلى جزئي آخر[3].

(١) بحار الأنوار، ج١٠١، ص٤٠٥.

(٢) نفس المصدر، ج٢٦، ص٣٣.

(٣) سلب الحجية عن القياس، قبل أن تطرح في الفقه، طرحت في علم أصول الفقه الذي يعنى بدراسة الحجية وعدم الحجية، وقبل أن تكون مطروحة في علم أصول الفقه طرحت في علم المنطق في باب الحجة وأقسامها ـ من قبيل القياس والتمثيل والاستقراء ـ إذ بحث فيها عن سر حصر الحجية في ثلاثة أقسام بنحو مستدل، وعلى كل حال فإن هذه المسألة ممتدة في التاريخ الغابر حتى قبل الإسلام.

الفرق بين العقل وبناء العقلاء:

تُبيّن بالعقل بعض المباني في علم الأصول، وبعضها الآخر يُبيّن ببناء العقلاء كمسألة **حجّية خبر الواحد**، ومع هذا فإنّ العقل يختلف عن بناء العقلاء.

إنّ العقل بمعنى البرهان العقلي هو من سنخ العلم وليس من سنخ العمل كما هو الحال في بناء العقلاء، إضافة إلى أنّ جوهر العقل من سنخ العلم (وليس العمل)، فإنّ اعتباره وحجيته ذاتية، لكونه بيّنًا أو مبيّنًا، أما بناء العقلاء وسيرتهم المستمرة فعلاوةً على أنّ جوهره من سنخ العمل (وليس العلم)، فإنّ حجيته واعتباره ليس ذاتيًا، لأنّ ما يقوم به الناس والعقلاء من أعمال، لا يتسم بالعصمة. لذا لا يكون دليلًا إثباتيًا للدين، بينما ما يفهمه العقل (البرهان العقلي) هو دليل إثباتي للدين.

فلو أنّ العقلاء حكموا بالقيام بعمل ما، وكانت دعامة هذا الحكم هو العقل البرهاني، فإنّ التمسّك بسيرتهم هي تمسّكٌ بالعقل نفسه، ولكونها مستندةً إلى البرهان، تكون حجةً. وعلى العكس من ذلك، لو اقتضى حكم العقل (البرهان العقلي) عدم القيام بعملٍ معيّنٍ، لكنه مع هذا اكتسب رواجًا بين الناس، فيجب أنْ يمضيه الشارع وصاحب الدين. فإذا أمضاه صاحب الدين فإنّه يكون ضمن مجموع السنة ويصير مشروعًا، وإلّا كان مردودًا.

على سبيل المثال، لو اتبع الناس أسلوبًا معيّنًا في فنٍ من الفنون أو في ضربٍ من الصناعات، أو في المعاملات والحقوق زمن النبي ﷺ أو أحد الأئمة الأطهار عليهم السلام وكان منتشراً ورائجاً، ولم يعلنوا مخالفته أو أنّهم أنفسهم اتبعوه وعملوا به، فبهذا يكونون قد أمضوا هذا الأسلوب، وسيصير معتبراً وحجةً، لأنّه لو كان أسلوبًا مستهجنًا لأفتى النبي ﷺ أو أحد الأئمة عليهم السلام ببطلانه، على اعتبار أنّهم لم يسكتوا على باطلٍ أبداً.

وبعبارة أخرى، إنّ بناء العقلاء يكون حجةً حال وقوعه على مرأى ومسمع المعصومين عليهم السلام ما لم يردعوه، لأنّ عدم ردع المعصوم - ولو بالصمت - يدل على رضاه، وما يرضاه المعصوم، يكون مرضيًا عند الله عزّ وجلّ، وعليه، فإنّ البناء العقلائي يكون حجةً من جهة صدق عنوان السنة عليه.

وببيان آخر؛ أول دليلٍ إثباتي للدين هو القرآن، والثاني هو السنّة، والمراد من السنّة أعم من قول وفعلٍ وتقريرِ المعصوم، وكلّ ما يرتبط بالعصمة هو دليلٌ إثباتيٌ للدين، بمعنى أنّ سكوت المعصوم كاشفٌ عن الدين، لأنّه مقبول عند صاحب الشريعة، وعلى هذا، يعد بناء العقلاء المقبول عند الشارع ضمن لفيف السنّة، أمّا العقل (البرهان العقلي) فهو دليلٌ مستقلٌ للدين يقع في مقابل السنّة.

العقل في علم الكلام:

خصت مسألة حجية العقل بالدراسة في علم الكلام ضمن بحث الحسن والقبح، حيث تعددت الرؤى الكلامية حولها واختلفت الاتجاهات في هذا المجال إلى:

١- اعتبر لفيف من الأشاعرة أن لا دور للعقل في سوق الاحتجاج، ومع نفيهم لقيمة أيّ ابتكار وإبداع من العقل، وإنكارهم الحسن والقبح العقلي يقولون: «لا يدرك العقل حسن وقبح الشيء، ما أمر الشارع المقدس به فهو حسن، وما نهى عنه فهو قبيح»[1]، يعتبر العقل في نظر المفكر الأشعري مستمعًا جيدًا لا متكلمًا، وليس له أي قدرة على بيان شيء.

٢- اعتقد بعضهم بدور للعقل في مقام الاحتجاج، لكنهم جعلوه تحت مجموع السنّة.

٣- يرى جمع -كبعض محققي الإمامية - استقلال العقل، واعتقدوا بقدرته على إصدار الأحكام.

(١) شرح المواقف، ج٨، ص١٨١. شرح المقاصد، ج٤، ص٢٨٢.

مراحل بحث الحسن والقبح:

توجد هناك ثلاث مراحل في مسألة الحسن والقبح يجب أنْ تبحث الواحدة تلو الأخرى:

١- هل الحسن والقبح ذاتي جميع الأشياء ؟

٢- إذا كان الحسن والقبح ذاتي الأشياء في مقام الثبوت، فهل من سبيل لإثباته وإدراكه ؟

٣- إذا ثبت أنّ العقل يدرك ما الشيء الحسن وما الشيء القبيح، فهل أنّ نتيجة حكم العقل هي صرف المدح والذم الدنيوي أو يصاحب ذلك الثواب والعقاب الأخروي؟

وقع الخلاف في جميع هذه المراحل الثلاث، وكان رأي محققي الإمامية أنّ الحسن والقبح في بعض الموارد ذاتي الأشياء، وإذا كان الحسن والقبح ذاتيًا فإنّ العقل يدركهما بالضرورة. يقولون: كما أنّ المدح والذم الدنيوي مترتب على ذلك، فإنّ الثواب والعقاب الأخروي مترتب عليه أيضاً، وإذا أدرك العقل الثواب والعقاب عن طريق حسن الشيء وقبحه، فمن المؤكد أنّ لمثل هذا العقل القدرة كي يكون دليلاً إثباتيًا للدين.

الأشاعرة وبحث الحسن والقبح العقليين:

حرر الأشاعرة محل النزاع في مستهل البحث، ورأوا أنّ بحث الحسن والقبح ينقسم على ثلاثة محاور، محوران من الثلاثة وقعا مورد اتفاق الجميع، ومن هنا خرجا عن محل النزاع، وبقي مورد واحد وقع الاختلاف فيه، أما المحاور التي ذكروها فهي عبارة عن:

١- الحسن بمعنى المواءمة للإنسان، مثلما يروق المنظر الجميل للباصرة وهو حسن وملائم لها، ومثلما تستسيغ الذائقة الأطعمة الشهية وتعدها حسنة ومناسبة، فكل ما يكون ملائم ومناسب لقوة من القوى الظاهرة أو الباطنة، فهو حسن، وكل أمرٍ لا يلائمها بل ينفرّها فهو قبيحٌ؛ هذا المعنى من الحسن والقبح مقبولٌ لدى الجميع، وهو خارج عن نطاق البحث.

٢- الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص، مثلما العلم حسنٌ - أي كمال -، والجهل قبيحٌ - أي نقص - ونظير القدرة حسنةٌ والعجز قبيحٌ. هذا المعنى من الحسن والقبح مسلمٌ لدى الجميع أيضًا، وهو خارج عن مجال الدراسة.

٣- الحسن والقبح الذي وقع محل البحث، هو: هل للعقل القدرة على إصدار الأحكام الخاصة بأفعال الإنسان والقول بأن هذا العمل حسنٌ وذاك العمل قبيحٌ؟

في هذا المحور لا مجال للكلام حول الأشياء والأشخاص، بل يدور الحديث عن الأفعال والعناوين الخاصة بهم. فالأشاعرة يقولون: لا يدرك العقل هذا القسم من الحسن والقبح، والمجال فيه مفتوح أمام الشارع فحسب. فإذا ما أمر الشارع المقدس بأمر نكتشف أنّ «المأمور به» حسنٌ، وإذا ما نهى الشارع المقدّس عن شيء نفهم بأنّ «المنهي عنه» قبيحٌ. وبهذا يكون هذا الفريق قد جعل العقل تحت مجموعة السنة، لأنّ العقل في هذه الحالة كاشفٌ عن أمر الشارع ونهيه وليس أنّه مبتكرٌ ومبدعٌ.

بناء على هذا، بما أنّ إنكار الحسن والقبح يقطع الطريق أمام تبرير الأحكام

والأخلاق والحقوق، فالأشاعرة لم ينفوا الحسن والقبح مطلقًا، بل قالوا: يدرك العقل الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص والملائمة والمنفرة، ويدرك أيضاً مدح فاعل العمل الحسن، كالعدل، وقبح فاعل العمل القبيح، كالظلم، لكنهم لم يرتقوا إلى مرتبة يقولون معها: ما من شيء يحكم العقل بحسنه أو قبحه، فالنقل يقبله أيضاً، ويعتبر أنّ الثواب والعقاب مترتب عليه، بحيث أنّ القيام بذلك العمل يستتبع الجنّة وجهنم.

نتائج إنكار الحسن والقبح العقليين:

يعقبه إنكار الحسن والقبح معضلةٌ تتمثل في عجز الدين عن الجواب على جميع توقعات البشر، أي يمكن للدين الحديث عن القيم فقط، أما حول البرمجة والعلوم والإدارة فلا يضيف لنا جديدًا. يرى القائلون بالحسن والقبح أنّه: مثلما أنّ اللّه عزّوجلّ أنار مشعل الوحي والنبوة من الخارج، فقد أوقد جذوة أخرى للرسالة والنبوة في بنية كل إنسان «سليم الفطرة» اسمها العقل. هذا العقل هو خلق اللّه ونور إلهي وإذا لم يعبث به المرء ولم يغبره أو يطمسه، فسيتمتع بشعاعه ونورانيته، وإلا سيكون مصداق الآية: ﴿وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّـٰهَا﴾[1].

وهذا هو العقل البرهاني الذي يحدد الأفعال الحسنة والقبيحة.

فمن وجهة معينة، يمكن تقسيم أفعال الإنسان على ثلاثة أقسام:

١- أفعال هي «علة تامّة» للحسن والقبح. بعبارة أخرى، العناوين التي ذاتًا تكون سببًا تامًا للحسن أو القبح، كالعدل والظلم، في أيّ موضعٍ تكون فيه العدالة والقسط والإنصاف والإحسان صادقةً، فهو حسنٌ، وفي أيّ موضعٍ يكون فيه التعدي والظلم والعدوان والطغيان صادق، فهو قبيح. الجدير بالذكر أنّه لا يكون فعلٌ خاصٌ تحت عنوانه الخاص - كإنقاذ الغريق أو المحروق - حسنٌ ذاتًا بحيث لا يتغير نتيجة العوارض والطوارئ، وكذلك ليس هناك فعلٌ مخصوصٌ بعنوانه الخاص - كالقتل

(١) الشمس: ١٠.

مثلا - هو قبيحٌ ذاتًا بحيث لا يتبدل مع العوارض والطوارئ.

٢- أفعال تقتضي الحسن والقبح، وبمقتضاها يفهم العقل الحسن والقبح،كالصدق والكذب، فالصدق فعلٌ حسنٌ، لكن ليس في أيّ ظرف، حتى يقول الصدق في جميع الأحوال، فمثلا إذا كانت روح المؤمن في خطر، لا يجب الصدق، وفي هذا المحل يكون الكذب الذي فيه المصلحة أولى من الصدق الذي يؤدي إلى إثارة الفتنة. هذه المسألة في الحقيقة هي من قبيل تقديم الإصلاح على الإفساد. فالصدق دائمًا حسنٌ في حد الاقتضاء - وليس السبب التام - والكذب مهما كان قبيحٌ إلا في حد الاقتضاء - وليس العلة التامة -.

٣- الأفعال والعناوين التي لا تقتضي لا القبح ولا الحسن، بل هي من المباحات، فالقيام والقعود مثلًا عملٌ مباحٌ ولا يحمل أيّ عنوانٍ خاصٍ، بينما لو عرضته عناوين أخرى فسوف تتغير المسألة.

تعتقد الإمامية أنّ العقل يدرك الأقسام الثلاثة من الفعل، ليس هذا فحسب بل ترى أنّ إدراكه لها على نحو الاستقلال، والموارد التي يحكم فيها العقل حكماًمستقلاً لا تنطوي تحت مجموعة السنة وإنْ كانت السنة تعاضده، يعني أنّ هذه الموارد تدخل ضمن مجموعة الشرع والدين الإلهي، وتكشف حكم اللّه، أما الإجماع مثلًا فلا يكشف عن السنّة بمعناها الأعم من قول وفعل وتقرير معصوم.

يتجذر الفرق بين القول بأن العقل يكشف عن رأي المعصوم والقول بأنه يكشف عن حكم اللّه، في أنّ العقل على القول الأول سيكون من أقسام السنة، بينما على القول الثاني سيكون - كالقرآن والسنة- دليلاً مستقلاً للدين، فيكون قسيمًا للسنة لا قسمًا منها.

كلام آخر في الحسن والقبح:

أنكر بعض الأشاعرة الحسن والقبح العقليين، ورأى بعض آخر أنّ العقل لا يتعدى حدّ إدراك حسن الأعمال الاجتماعية ولوازمها وقبحها وما ينتج عنها من

آثار، يعني أنّ العقل يقول: من يقوم بالعمل الحسن، يثني عليه المجتمع، لأنّ فاعل العمل الحسن، يستحق الثناء والمدح، ومن يقوم بالعمل القبيح، سيلومه المجتمع؛ إذن يحكم العقل في نطاق الثناء واللوم الاجتماعي، وليس في إطار الجنة والنار والثواب والعقاب الأخروي؛ بل لا شأن للعقل بالحقيق بالجنة أو المستحق للنار.

هذا العقل، له قدرة تسطير الدستور الاجتماعي، أمّا أنْ يجلس على كرسي الكلام والفقه ويصدر الأحكام ويعيّن الثواب والعقاب الأخروي فهذا مما لا شأن له به. إنّ الذين يفكرون بهذه الطريقة، لا يرون العقل الأصولي - العقل في بحوث أصول الفقه - دليلاً إثباتيًا للدين.

وهناك فئة أخرى كلامها حقٌّ، حيث تقول: لا يدرك العقل الحسن والقبح وأقسامهما والثناء واللوم الاجتماعي فحسب، بل يفهم أيضًا أهلية المثوبة واستحقاق العقاب، أي أنّ العقل من دون أنْ ينتظر الدليل النقلي، يقول: من يعمل حسنًا، فهو يستحق به الجنة، ومن يعمل سوءًا، يستحق الجحيم، فمثلاً يحكم العقل بأنّ خيانة الأمانة عمل قبيح، وأنّ الإنسان الخائن يستحق العذاب والنار، كما يحكم العقل مستقلًا بأنّ إثارة الفتنة قبيحةٌ ممنوعةٌ وتوجب العذاب في القيامة.

فالعقل الذي يدرك استحقاق الثواب والعقاب، هو دليل إثباتي للدين، وهو نفسه الذي يحكم بوجوب مقدمات الواجب، ويدعو حكام ومسئوولي المجتمع قائلاً بأنّ توفير حاجات المجتمع وتأمين الجانب الاقتصادي وتشغيل البطالة هي أمرٌ واجب، وإذا ثبت وفق دراسات الخبرة أنّ الحاجات العمومية تفتقر إلى العناية في بعدي الزراعة والصناعة، فإن الاهتمام بها يكون واجبًا - بعنوان مقدمة الواجب - بحكم العقل.

إنّ الفهم الخبير نفسه للمسألة، يكون مُلزمًا بحكم العقل ورعايته واجبٌ، كما أنّ اللّه في القيامة يحتج على المكلفين - أعم من مسؤولي الدولة وأفرادها - على أساس الحجة العقلية إذا لم يؤدوا العمل الواجب، ولن يقبل التذرع في هذا الصدد بفقدان الآية والرواية، لأنّه سيحتج عزّ وجلّ بوجود العقل وحجيته، طبعاً حجية العقل

في القضايا الأصولية والكلامية هي طبق البرهان العقلي والمنطقي، وفي المسائل التجريبية والعادية والعرفية تكون على أثر حصول الاطمئنان.

تذكير: يدرك العقل بعض الأمور مستقلاً، ويحدد أيضًا ترتب آثارها من ثواب وعقاب واستحقاق الجنة والجحيم على أثر فهم الارتباط بينها، وذلك عن طريق:

أولاً: أعمال الإنسان وأفعاله لها جذور تكوينية، والجنة والنار أيضًا هي أمور تكوينية وواقعية؛ إذ إنها بواطن الأعمال.

ثانياً: بما أنّ العقل يفهم الأمور الواقعية والحقيقية والربط بينها، فإنّه يحكم أيّاً من الأعمال يستحق المثوبة والجنة وأيّاً منها يستحق العقوبة والنار. وبعبارة أخرى؛ الأعمال ومبادؤها هي أمور تكوينية وحقيقية مرجعها إلى الجنة والنار التي هي أمور تكوينية.

عقل الإنسان الكامل، رابط التكوين والتشريع:

بالالتفات إلى وجود صلة ارتباط بين عالم التكوين والتشريع، يتمثل الوسيط والرابط بين العالمين في عقل الإنسان الكامل، ولهذا الموضوع تأثير هائل في استيعاب بحث النبوة وكيفية تلقي الوحي.

وتوضيح ذلك أن لموجودات نظام عالم التكوين في قوسي الصعود والنزول أربعة مراحل:

١- الوجود الطبيعي.

٢- الوجود المثالي.

٣- الوجود العقلي.

٤- الوجود الإلهي القائم على أساس **«بسيط الحقيقة كل الأشياء»**.

ففي قوس الصعود ترتقي الموجودات على أساس الحركة الجوهرية من عالم

الطبيعة إلى عالم المثال ومن ثم إلى نشأة العقل حتى الوصول إلى لقاء اللّه. والشيء نفسه بالنسبة للموجود الذي يريد التنزل في قوس النزول، إذ يتنزل من التجلي الإلهي ليأتي بصورة النشأة العقلية، ومن ثم إلى عالم المثال، فعالم الطبيعة.

فعلى أساس الآية: ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَائِنُهُ وَمَا نُنَزِّلُهُ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[1]. تتنزل جميع الأمور من الخزانة الإلهية، بما فيها المطر الذي له هذا السير النزولي أيضًا، حيث يتنزل من عالم العقل إلى عالم الطبيعة، وإن كانت جميع مراحل تكوّنه المادية - كالسحاب و... - هي الموجود الطبيعي.

ولأنّ للعلم وجودًا تكوينيًا، فإذا أراد التنزل هو أيضًا، فإنّ سيره النزولي يكون من نشأة العقل إلى الوجود المثالي ومن هناك يتنزل إلى عالم الطبيعة، لأنّ الحقيقة التي تشرق على روح الآدمي وتنيره وبمساعدتها يفهم الأمور، هي في الحقيقة، وجود خارجي ومحلها في روح الآدمي.

وعلى هذا الأساس، إذا أراد العلم النازل على قلب النبي بصورة وحي أنْ يُعرَض في نشأة الطبيعة، فلا مناص من بيانه بصورة ألفاظٍ، وبما أنّ عالم الألفاظ هو عالمٌ اعتباري، فإنّ ذلك الموجود الحقيقي يتنّزل بإسلوب فنّي في قالب الاعتبار.

قد يسأل: بما أنّ الموجود الحقيقي يُبيّن في قالب الألفاظ الاعتبارية، فما هو وسيط الربط بين التكوين والاعتبار؟ وفي أيّ موضع يتنزل أمرٌ حقيقيٌ مّا في قالب أمر إعتباري ؟

لكن مع وجود الإنسان الكامل والكون الجامع فإن هذه المعضلة تحلّ بسهولة، لأنّ الإنسان عبارة عن عجينة من الطبيعة وما ورائها، ومزيج من التكوين والاعتبار، فمثلما أنّ في طرف العجين انعقدت الطبيعة وما ورائها وتكوّنت عقدة بينهما، كذلك امتزج التكوين والاعتبار مع بعضهما البعض، ومن يرعى في مجال التكوين هذه العجينة هي يد الغيب الإلهية، ومن يرعاها في نطاق الاعتبار هي يد الغيب الإلهية أيضًا.

---

(١) الحجر: ٢١.

من هنا، عند تنزّل حقيقة الوحي من نشأة العقل، لا يقوم النبي بتنظيم ألفاظ الوحي بنفسه، بل يتلقى الألفاظ والمعاني معًا من المبدأ. ونشأتيه كلتيهما الاعتبارية والتكوينية بيد اللّه التي تتصف باليمن: «**كلتا يدي الرحمن يمين**»[١]. فنشأة الإنسان الاعتبارية، هو أنّه عبارة عن موجود ومظهر من المظاهر الإلهية، ومن ثم يتوافق ذلك التجلي التكويني الإلهي مع نشأته الاعتبارية، وتخرج تلك الحقيقة العينية في قالب اعتباري، ويسمع النبيﷺ هذه الحقيقة التكوينية أيضًا في قالب الألفاظ الاعتبارية.

فالإنسان لا يعيش في نشأة الاعتبار فقط ولا يعيش صرفًا في عالم التكوين المحض، بل هو تلك البضعة التي عجن فيها العالمين معًا. فلا الاعتبار خارج عن إدراكه حتى لا يدرك حسن الأشياء والأفعال وقبحهما، ولا التكوين وحقيقة المستقبل ببعيدة المنال عن علمه حتى لا يعرف عاقبة الأعمال الحسنة والقبيحة، والجنة والجحيم، من هذا الوجه، يحكم بالوجوب والحرمة.

فالتحليل السابق يشير إلى الانسجام بين العقل والنقل، وأما في بعض الموارد التي لا يوجد فيها انسجام بين ظاهر الدليل النقلي والدليل العقلي المبرهن، فالدليل العقلي نفسه يكون بمنزلة «**الدليل اللبّي المتصل أو المنفصل**» حيث يمكن بوساطته التصرف في ظاهر النقل، أما إذا كان الدليل النقلي قطعيًا فهنا وجب تقديمه على الدليل العقلي غير القطعي.

وطبعًا فرض تعارض الدليل العقلي القطعي مع الدليل النقلي القطعي - إذا كان قابلاً للطرح - هو مثل التعارض الذي يكون بين دليلين عقليين قطعيين معًا أو التعارض بين دليلين نقليين قطعيين معًا، لكن مثل هذا التعارض هو من قبيل التعارض الابتدائي حيث يمكن حلّه عن طريق التأمل والتدقيق.

المراد من الذاتي في الحسن والقبح الذاتيين:

مرّ القول أنّ الحسن والقبح ذاتي الأشياء والأفعال، لكن المراد من الذاتي هنا هو

(١) الدر المنثور،ج٣،ص٦٠٢.

ذاتي باب البرهان، وليس ذاتي باب ايساغوجي والكليات الخمس. توضيح ذلك أنّه في علم المنطق تطرح مسألة الذاتي في مقامين، في باب الكليات الخمس - في مقابل العرضي؛ إذ يعتبرون الفصل والنوع والجنس من مصاديقه - وفي باب البرهان، معنى الذاتي في هذا الأخير هو أنّ المحمول من العوارض الذاتية للموضوع، سواء في الحكمة النظرية أم في الحكمة العملية، لكن مع هذا الفرق، وهو أنّه في الحكمة النظرية يعود سنخ المحمول والموضوع إلى «**الوجود والعدم**»، أما في الحكمة العملية فيرجع إلى «**ما ينبغي وما لا ينبغي**».

مثلاً في قضية «**ماهية الإنسان ممكنة بالإمكان الماهوي**» أو في قضية «**وجود الإنسان ممكن بالإمكان الفقري**» حيث ينتزع المحمول من الموضوع ويحمل عليه، فالذاتي الإمكاني للإنساني هو من باب ذاتيُ باب البرهان، كما أنّ في قضايا «**العدل، حسن**»، و«**الظلم، قبيح**» هذا الحسن والقبح هو ذاتي، لكن ذاتي باب البرهان لا سبيل له إلى الحكمة العملية، وإنما المقصود هو الذاتي بالنسبة إلى الآراء المحمودة وليس الذاتي المنطقي، بمعنى أنّها من قضايا المسلمة والمقبولة[1].

الجدير بالذكر أنّ القضية « العدل، حسن» أو «الظلم، قبيح»، ليس مثل القضية «الإنسان، إنسان» لأن المحمول عين الموضوع ومن ثم هي غير مفيدة، بل المحمول من العوارض التحليلية للموضوع، ولذا - لأنه لازم الموضوع وليس عينه - القضية تكون مفيدة.

الرد على استدلال منكري الحسن والقبح العقليين:

يقول منكرو الحسن والقبح العقليين: إن الدليل على عدم وجود مجال أمام العقل كي يدرك حسن الأشياء وقبحها، هو الاختلاف نفسه بين العقلاء وأصحاب النظر، لأنّ الحسن والقبح لو كان ذاتي الأشياء، ما حصل اختلافٌ في حسن أفعالٍ وقبحها

---

(١) وعليه يكون المراد من تعبيرهم أنّ الحسن والقبح ذاتيين، هو الذاتي في باب البرهان، وفي الحكمة النظرية فقط. (الناشر)

من قبيل الصدق والكذب، والقتل والضرب، ولكن هذا الاختلاف حاصل، فلا قدرة للعقل إذًا على دركها.

وُرد هذا الدليل ببساطة، خاصةً إذا علمنا بوجود الاختلاف في كثيرٍ من المسائل غير البديهية، فإذا كان الخلاف قد وقع حتى في وجود مبدأ للعالم، والتوحيد الإلهي، والأوصاف الذاتية للّه، فما بالك في القضايا والمسائل العلمية المؤثرة التي يكون فيها الاختلاف أشد.

نعم، لا يوجد مجال للاختلاف في البديهيات الأولية، لكن هذه البديهيات - نظير: ضرورة ثبوت الشيء لنفسه، استحالة سلب الشيء عن نفسه - لا طائل منها. بعبارة أخرى: استدلال منكري الحسن والقبح العقليين على فرض صحته لا يثبت أكثر من أنّ قضية الحسن والقبح العقليين ليست في فئة القضايا البديهية، وليس أنّ العقل لا يمكنه دركها.

إذاً، مثلما يدرك العقل الاختلاف في مسائل الحكمة النظرية، كذلك يمكنه إدراك موارد التباين في قضايا الحكمة العملية من قبيل الحسن والقبح.

أدلة المعتقدين بالحسن والقبح العقليين:

من بين الأدلة التي استشهد بها القائلون بالحسن والقبح ما يأتي:

١ - **الدليل الوجداني:** إذا أمعن الإنسان في وجدانه، سيدرك بوضوح حسن بعض الأعمال وقبحها بغض النظر عن الدليل النقلي وملاءمتها أو عدم ملاءمتها مع أغراضه الشخصية وميولاته النفسية، على سبيل المثال، يجد الإنسان جملةً من الأعمال - كالعدل والإحسان - حسنةً ويثني على صاحبها، كما أنّه يرى بعض الأفعال كالظلم والخيانة قبيحةً ويذم فاعلها.

هذا الدليل الوجداني، هو شاهدٌ جليٌّ على أنّ حسن بعض الأعمال وقبحها، هو فقط نتيجة المناسبة وعدمها مع ميول النوع البشري، بسبب وجود العقل المشترك

بين الأفراد بحيث يعد جهة امتياز النوع البشري وأفضليته.

٢- التلازم بين نفي الحسن والقبح وإنكار الشرع: إذا كان حسن الأفعال وقبحها يتضح من طريق النقل وأخبار الأنبياء فقط، فلا يمكن الحكم بحسن أيّ فعل وقبحه، فعند إخبار النبي بقبح الكذب وحسن الصدق، لا يزال احتمال كذبه في نفس هذا الحكم باقياً، فالعقل إذا لم يتمكن من درك حسن الأشياء وقبحها مستقلاً، فلا يبقى المجال أبدًا للحسن والقبح، بل ينتفي مطلقاً، بما في ذلك الحسن والقبح النقليان، ولأن اللازم باطل، فالملزوم باطل مثله أيضاً.

٣- عدم القدرة على إثبات الشرائع: يقول أتباع نظرية الحسن والقبح العقليين: إذا اعتمدنا نظرية الحسن والقبح العقليين فلن نواجه أيّة معضلة في مسألة النبوة والشرائع الإلهية، فما دام العقل يستطيع أنْ يحكم بضرس قاطع وبصراحة تامة أنّ اللّه منزه عن ارتكاب أيّ فعل قبيح، فأحد تلك الأفعال القبيحة هو أنْ يجعل اللّه قدرة الإعجاز في يد الكاذبين؛ إذن يحكم العقل بأنّ الأنبياء ومع تجهزهم بقدرة الإعجاز هم أناس صادقون وهادون إلى الكمال حقًا، وبهذا الاستدلال، تكون النبوة والشرائع الإلهية قابلة للاعتماد، وإلا لو أنكرنا الحسن والقبح العقليين فلا يمكننا بأيّ وجه إثبات صدق النبي في إدعائه النبوة.

دور العقل في باب الاجتهاد:

كثر الحديث حول العقل والتعقل في القرآن والروايات، فمثلًا في الجوامع الروائية، جمع المرحوم «الكليني»[1] في كتاب الكافي، ضمن الباب الأول الموسوم

---

(١) محمد بن يعقوب بن إسحاق (٣٢٩هـ): ثقة الإسلام، وشيخ المحدثين، أبو جعفر الكليني، الرازي، البغدادي، صاحب كتاب «الكافي» أحد الكتب الأربعة عند الشيعة الإمامية. عاش في عصر السفراء الأربعة للإمام المهدي عليه السلام، وعُني بطلب الحديث، وروى عن طائفة من علماء مدرسة أهل البيت عليهم السلام، انتهت إليه رئاسة فقهاء الإمامية في أيام المقتدر. وصنّف «الكافي» في ٢٠ سنة ويشتمل على ثلاثين كتاباً في الشرائع، والأحكام، والأوامر، والنواهي، والسنن، والآداب، والآثار، وله أيضاً: كتاب الردّ على القرامطة، كتاب الرجال، كتاب رسائل الأئمة عليهم السلام، كتاب تعبير الرؤيا وكتاب ما قيل في الأئمة عليهم السلام من الشعر. توفّي ببغداد.

بالعقل والجهل العديد من الروايات حول العقل، كما أفرد المرحوم «المجلسي»[١] مجلداً كاملاً من المجموعة المتكونة من مئة وعشرة مجلدات المسماة بحار الأنوار خصه بهذه المسألة، ويبقى الأهم أنْ نعرف متى يمكن استخدام العقل في نطاق الاستنباط والاجتهاد؟ وأيّ عقل هو الحجة الشرعية؟ وما هو ملاك حجيته؟

كانت مسألة حجية العقل واعتباره على أنّها أحد الأدلة الإثباتية للأحكام الشرعية بين فقهاء الشيعة وعلمائهم مطروحةً منذ القديم، غير أنّ تحديد الزمان الدقيق لأول المراحل التي شقت طريقها في باب الاستنباط يبقى أمراً مجهولاً.

فأول عالم أصولي صرّح بالدليل العقلي، هو صاحب كتاب السرائر ابن إدريس (م ٥٩٨هق)[٢]، فقد كتب في سفره هذا: «فإنّ الحقّ لا يعدو أربع طرق، إما كتاب الله سبحانه، أو سنة رسوله ﷺ المتواترة المتفق عليها، أو الإجماع، أو دليل العقل. فإذا فقدت الثلاثة - يعني الكتاب والسنة والإجماع - فالمعتمد في المسائل الشرعية عند المحققين الباحثين عن مآخذ الشريعة، التمسك بدليل العقل فيها، فإنها مبقاة عليه وموكولة إليه، فمن هذا الطريق يوصل إلى العلم بجميع الأحكام الشرعية في جميع مسائل أهل الفقه فيجب الاعتماد عليها والتمسك بها»[٣].

وبعد ابن إدريس رضي الله عنه، اهتم المحقق الحلي رضي الله عنه[٤] صاحب الشرائع (م ٦٧٦هق) في

---

(١) محمد باقر بن محمد بن تقي المجلسي (١٠٣٧-١١١١هـ)، عالم فاضل، ماهر محقق، له مؤلفات كثيرة منها كتاب بحار الأنوار في أخبار الأئمة الأطهار، جلاء العيون، حياة القلوب، عين الحياة، حلية المتقين، مرآة القلوب.

(٢) محمد بن إدريس الحلّي (حدود ٥٤٣ - ٥٩٨ هـ) هو محمد بن إدريس بن أحمد بن إدريس وقيل: محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الفقيه الامامي أبو عبد الله العَجْلي، الحلّي، مصنّف «السرائر». كان متبحّراً في الفقه، محققاً وناقداً، ذا باع طويل في الاستدلال الفقهي والبحث الأصولي، باعثاً لحركة التجديد فيهما. وصفه الذهبي في «سيره» بالعلاّمة، وقد تجاوزت شهرته حدود مدينته، عُرف بين علماء الفريقين في عصره، وتبادل معهم الرسائل بشأن بحث بعض مسائل الفقه ومناقشتها. من مؤلفاته: السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، خلاصة الاستدلال، مناسك الحجّ، مختصر تفسير التبيان للشيخ الطوسي، وغير ذلك. توفّي بالحلة.

(٣) كتاب السرائر، ج١، ص٤٦

(٤) المحقّق الحلّي (٦٠٢ ـ ٦٧٦ هـ) جعفر بن الحسن بن يحيى بن الحسن بن سعيد الهُذَلي، شيخ الإمامية، المشهور بالمحقّق الحلّي، مؤلّف «شرائع الإسلام». ولد بالحلة وكان من أعاظم العلماء فقهاً، وأصولاً، وتحقيقاً، وتصنيفاً، ومعرفةً بأقوال الفقهاء من الإمامية ومن المذاهب السنيّة، ذا باع طويل في الآداب والبلاغة. درّس، وأفتى، وإليه انتهت رئاسة الشيعة الإمامية في عصره. واعتبر رائداً لحركة التجديد في مناهج البحث الفقهي والأصولي في مدرسة الحلة.

كتاب المعتبر بمسألة العقل وحجيته، فقد ذكر في الفصل الثالث من الكتاب: «مستند الأحكام عندنا خمسة الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل والاستصحاب...، وأما دليل العقل، فقسمان، أحدهما ما يتوقف فيه الخطاب وهو ثلاثة: الأوّل: لحن الخطاب...، والثاني: فحوى الخطاب...، والثالث: دليل الخطاب، وهو تعليق الحكم على أحد وصفي الحقيقة...، والقسم الثاني: ما ينفرد العقل بالدلالة عليه وهو إمّا وجوب، كردّ الوديعة أو قبح، كالظلم والكذب أو حسن، كالإنصاف والصدق، ثم واحد من هذه كما يكون ضروريًا فقد يكون كسبيًا كردّ الوديعة مع الضرورة وقبح الكذب مع النفع»[1].

أما الشهيد الأول (م ٧٨٦ هق)[2] فقد اشتغل بهذا البحث في كتاب ذكرى الشيعة، فمثل المحقق قسّم الدليل العقلي على قسمين: قسم متوقف على الخطاب، وقسم آخر لا يتوقف عليه. الدليل العقلي لا يتوقف على الخطاب وهو خمسة أقسام: الأول: ما يستفاد منه في القضية وحكم العقل، كوجوب قضاء الدين ورد الأمانة وحرمة الظلم واستحباب الإحسان، الثاني: التمسك بالبراءة، في حالة فقدان الدليل و.... أما ما لا يستقل فيه العقل بنفسه ولا يتوقف على الخطاب الشرعي، فستة أقسام:الأول: مقدمة الواجب، الثاني: الأمر بالشيء يستلزم النهي عن ضده، الثالث: فحوى الخطاب، الرابع: لحن الخطاب، الخامس: دليل الخطاب، السادس: أصالة الإباحة في المنافع وأصالة الحرمة في المضار[3].

= وصنّف من الكتب: شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام،النافع في مختصر الشرائع،المعتبر في شرح المختصر وهو كتاب فقهي استدلالي مقارن.توفي بالحلة.

(١) المعتبر، ج١،ص٢٨ـ٣٢

(٢) محمد بن مكي بن محمد بن حامد بن أحمد المطّلبي، المجتهد الإمامي العَلَم(٧٣٤ - ٧٨٦ هـ)، المعروف بالشهيد الأول. ولد في جزّين (من قرى جبل عامل بلبنان)، نشأ، وتعلّم ببلدته. ارتحل إلى العراق، فكان في مدينة الحلة وهي من مراكز العلم المشهورة يومذاك، وجاب عدة بلدان مثل مكة والمدينة وبغداد ودمشق وفلسطين، وأخذ بها عن نحو أربعين شيخاً من علماء السنّة، وروى عنهم صحاحهم وكثيراً من مصنفاتهم. صنّف كتباً كثيرة، معظمها في الفقه، منها: اللمعة الدمشقية، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، البيان في الفقه، غاية المراد في شرح «الإرشاد» للعلاّمة الحلي، القواعد والفوائد، تفسير الباقيات الصالحات، الأربعون حديثاً. قُتل شهيداً بدمشق، ثم صُلب وأُحرق.

(٣) ذكرى الشيعة، ج١، ص٥٢

وتشير أقوال العلمين المحقق والشهيد رحمهما الله إلى عدم النضوج التام لفكرة الدليل العقلي في عصرهما، وذلك أنّهما قاما بتبيين الدليل العقلي بحيث خلطوا أحيانا الظواهر اللفظية،كلحن الخطاب (دلالة القرينة العقلية على حذف اللفظ) أو فحوى الخطاب (المفهوم الموافق) أو دليل الخطاب (المفهوم المخالف).

كذلك جعلا دليل الاستصحاب من أقسام دليل العقل، في حين أنّ الاستصحاب هو دليل منفصل وأصل مستقل بنفسه، وطبقا للتحقيق فإنّ أصل الاستصحاب هو الدليل النقلي وليس العقلي، حتى ولم يكن البرهان العقلي على خلافه ولم يردّه بناء العقلاء.

هذا، وإنّ المتأخرين من الفقهاء والأصوليين - كصاحب القوانين «المحقق القمي»[1] (م ١٢٣١) وأيضاً العلامة «السيد محسن الكاظمي»[2] في كتاب المحصول وتلميذه صاحب الحاشية على المعالم، والشيخ «محمد تقي الأصفهاني»ﷺ[3] في هداية المسترشدين- قد فصّلوا البحث في الدليل العقلي، ولم يعني بتفصيل هذا البحث عظماء نظير الشيخ الأنصاريﷺ[4] وصاحب كفاية الأصول المرحوم آخوند الخراساني[5] وسائر علماء أصول الفقه.

(١) أبو القاسم القمي(١١٥١ـ ١٢٣١م) ابن المولى محمد حسن الجيلاني المعروف بالميرزا القمي لتوطنه في دار الإيمان قم حرم الأئمة عليهم السلام شيخ الفقهاء المتبحرين وملاذ العلماء المجتهدين مبين قوانين الأصول ومناهج الفروع كان ورعاً جليلاً كيساً في دينه فطناً في أموره، له مصنفات شريفة كالقوانين و الغنائم والمناهج ومرشد العوام وجامع الشتات، و قبره الشريف في قم.

(٢) المترجم: المحدث المحقق السيد محسن بن السيد حسن الحسيني الأعرجي الكاظمي المتوفى سنة١٢٢٧، له مصنفات مشهورة ككتاب المحصول في علم الأصول، شرح الوافية، سلالة الاجتهاد.

(٣) الشيخ محمد تقي الأصفهاني المتوفى سنة ١٢٤٨، ويعتبر كتابه هداية المسترشدين في شرح المعالم من الكتب المهمة، وهو شرح مبسوط لكتاب معالم الدين، للشيخ حسين بن زيد العاملي، حيث يعرف بحاشية المعالم.كافي ي الأميني،ب في النجف خلال ألف عام في مشهد خرسان تلقى ت

(٤) الشيخ مرتضى الأنصاري (١٢١٤ـ١٢٨١هق) ولد في دزفول، نقح علم أصول الفقه، وحرر طرق الأصول العملية، والتي تعتبر من أهم أقسام هذا الفن، ولا تزال مدرسته (طريقته) قائمة، وموضع تقدير إلى اليوم.

(٥) محمد كاظم بن الملا حسين الهروي النجفي (١٢٥٥ـ١٣٢٩) زعيم ديني وعالم متبحر في الفقه والأصول، ولد في مشهد خرسان، وتلقى تعلم المبادئ والعلوم العربية بها ثم انتقل إلى طهران فالنجف الأشرف، أدرك الشيخ الأنصاري. توفي في النجف تاركا مؤلفات عديدة منها الإجازة، الاجتهاد والتقليد، كفاية الأصول، وغيرها.

بحث الدليل العقلي في علم الأصول:

يتكفل علم الأصول بدراسة مسألة العقل، لكن ليس معنى هذا أنّه قد استوفى جميع جوانبه، لأنّه لم تدرس مسألة العقل والبرهان بالمقدار اللازم في موارد لزوم القطع المنطقي، والتجربة العلمية، وفي موارد كفاية الطمأنينة (وليس الظن المطلق)، وإنّما عنيت بعض المباحث بالدراسة، كالقليل من الحجية الذاتية للقطع، وقليل أيضًا من اعتبار القطع النفسي (قطع القطّاع) وعدم اعتباره يتوجب على علم الأصول أنْ يثبت أنّ الكتاب، والسنة، والإجماع والعقل، هي أدلة إثبات الدين، لكن ما بسط الكلام حوله في هذا العلم ليس إلا الإجماع والسنة، أما القرآن الكريم فلم يولَ العناية الكافية، ناهيك عن العقل الذي بالكاد تجد حديثاً يدور حوله.

لقد كان من الأفضل لعلماء أصول الفقه أنْ يدرسوا: ما هو العقل؟ وأيّ أنواع العقل هو من الأدلة الإثباتية الدين؟ ما هي أنواع العقل؟ ما هي القواعد العقلية التي تعدّ من أدلة الدين؟ ما هي موارد الحكم العقلي؟ ما هي الموارد التي يكون العقل فيها رابطاً جيداً وما هي المجالات التي يكون فيها مستمعاً جيداً؟ إذا كان العقل يفهم الأمور، فكيف يفهمها؟، لكنهم اهتموا ببحث معنى المفهوم الموافق والمفهوم المخالف، وقسموه على لحن الخطاب ودليله حيث يرجع جميعهم إلى الدليل اللفظي. تلك هي استماع العقل ودركه عن دليلٍ لفظيٍ معيّنٍ وهذه هي نداء الشرع والنقل الذي يفهم من لسان العقل، بينما في حالة كون العقل دليلًا إثباتيًا للدين فإنّه – وفق برهانٍ خاصٍ– يكشف حكم اللّه.

وعلى أيّ حال، مدار البحث في علم الأصول معرفة القطع واليقين النفسي، بمعنى لو استيقن أحدٌ بأمرٍ ما، فالحجة قائمةٌ عليه، سواء أكان لقطعه أساسٌ منطقيٌ أم نفسيٌ. والهدف في علم الأصول هو تعقب الاحتجاج وتأمين الحجة، ولو ظهر القطع – ولو قطعاً نفسياً – فهذا كافٍ، حتى لو لم يتمكن الشخص القاطع من تبيين يقينه بأسلوب منطقي، أما الحديث عن القطع المعرفي والمنطقي مع أهميته فلم نسمع عنه كلاماً ذا بال.

تذكير: كان على علم الأصول أن يطوي مرحلتين معرفيتين من أجل تبيين الرسالة الأساسية للعقل:

١- التعريف بالعقل على أنّه دليلٌ إثباتيٌ مستقلٌ للدين، وليس ناقلًا ومتكلمًا ومستمعًا ومخاطبًا.

٢- القطع العقلي يجب أنْ يكون قطعًا منطقيًا، وليس نفسيًا، حتى يتمكن من تبيينه بأسلوبٍ منهجيٍ ومنطقيٍ.

العقل الديني والفلسفي:

يطرح انقسام العقل على عقل ديني وعقل فلسفي، تساؤلًا مهمًا حول إمكانية وشرعية انتساب العقل إلى أحد الحقول المعرفية، وهل أنّ جعل مثل هكذا اصطلاح هو أمر صحيح؟

والإجابة هي نعم، يمكن تقسيم العقل على عقل ديني وعقل فلسفي، لأنّ العقل يطلق عادةً على تلك القوة التي تدرك أحيانًا الأمور التي ترتبط بالوجودات والأعدام - نطاق الحكمة النظرية -، وأحيانًا أخرى تعي الأمور التي تتعلق بما ينبغي وما لا ينبغي - دائرة الحكمة العملية -، بمعنى أنّ العقل النظري يتولى درك جميع مسائل الحكمة بقسميها النظرية والعملية.

أما إذا كانت دائرة الإدراك العقلي تقتصر على المسائل الداخلية للدين كما المسائل الأخلاقية، والسياسية والحقوقية أو المعارف الإلهية - التي عينّها الأنبياء عليهم السلام كهداية سماوية تفوق البشرية -، فيمكن تسميتها بالعقل الديني، وبتعبير صحيح، العقل الذي يدرك قضايا المنقول إدراكاً كاملاً، في قبال العقل الذي يعي الحقائق العينية.

وبهذا يكون جعل الاصطلاح مباحًا، ولا مانع من استخدام تعبيري العقل الفلسفي والعقل الديني، لكن يبقى عمل العقل النظري هو درك الوجودات والأعدام ومعرفة

(ماينبغي وما لا ينبغي)، لأنّ محتوى النقل هو المعارف والوجودات والأعدام أو(ما ينبغي وما لا ينبغي).

هذا، وقد راج تقسيم العقل على عقل نظري وعملي منذ الزمان الغابر، وحتى اصطلاحات الأقسام نفسها كانت مطروحة وقد ذكرنها سابقاً. إذا اعتبرنا أنّ العقل العملي هو قوة النفس التحريكية التي تتولى جميع أعمال النفس العملية كالعزم والإرادة، والتصميم والإخلاص، والمحبة، و... هو الأولى، فإنّ الاصطلاح الثاني للعقل العملي له المعنى نفسه.

دور العقل في النصوص الدينية النقلية:

إذا كان معنى العقل بالاصطلاح الفلسفي هو استنتاج المسائل النظرية من البديهيات وتبيين القضايا غير البيّنة - كما هو رائج في المنطق والفلسفة-، فقد استفيد منه في النصوص الدينية النقلية أيضًا، ووقع مورد تأييد من القرآن الكريم في كثيرٍ من الآيات، ومن أوجه مختلفة حفظ القرآن حرمة العقل وأقام البراهين العقلية أيضاً.

وقد تعددت موارد عرض البراهين العقلية في الكتاب، فتارة مع ذكر اسم العقل والتعقل وما شابه، وأخرى من دون الإتيان على ذكره.

ونكتفي بالإشارة إلى ثلاثة نماذج:

١- يقول اللّه عزّ وجلّ في كتابه: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾[1]، فهل أنّ البشرية خلقت من دون مبدأ فاعلي أو لعلهم خلقوا أنفسهم بأنفسهم ؟ فمفاد الآية أنّ الإنسان لم يأت إلى هذه الدنيا على أساس الصدفة، بل خالقه موجود؛ لأنّ من المحال عقلًا صدور الفعل من دون الفاعل. من هنا كان موجدهم وفاعلهم إما أنفسهم أو أمثالهم، وربما لم يحتاجوا أصلاً إلى فاعل وموجد، بل أن فاعلهم هو سبحانه تعالى.

(١) الطور: ٣٥.

هذا الاستدلال المستخدم في الآية هو عقليٌ، لكن ما تبقى أمامنا معضلة طفيفة لابد لنا من فك رموزها وهي كلمة ﴿شَيْءٍ﴾ التي ورد ذكرها في الآية. وهل المقصود منها المبدأ الفاعلي أو القابلي؟ لأن إنكار المبدأ القابلي لا يسبب ضرراً اعتقاديًا ـ ناهيك عن أن الإقرار به لا يضفي على المسالة أية أهمية ـ، وإنما يتوقف عظيم الأثر على رد المبدأ الفاعلي أو قبوله، بل إن محور الاستدلال القرآني هو إثبات هذا الأخير ولزوم قبوله. فالنزاع القائم بين الملحد والموحد ليس مسألة قبول المبدأ القابلي أو رفضه، وحتى المسؤولية الملقاة على عاتق القادة الإلهيين ليست في أن يعتقد الملاحدة ومنكرو المبدأ القابلي به.

من خلال هذا العرض يتضح جواب المعضلة المذكورة آنفاً بأن المقصود من شي هو المبدأ الفاعلي، ويتبين أن مفادها: أم خلقوا من غير مبدأ فاعلي ومن دون فاعل؟

فإذا كان من المحال أن يصدر الفعل من دون الفاعل وهو محض الصدفة والترجيح بلا مرجح، وإذا كان من المحال أن تكون الصدفة في العالم، لأن لكل فعل فاعلاً أوجده، فهل أن فاعل الموجودات نفسها؟ أو غيرها أوجدها؟ توقعنا الفرضية الأولى في الدور، والدور بقسميه كليهما المضمر والمصرح محال، فيما تجرنا الفرضية الثانية إلى التسلسل، وهو أيضا باطل.

فالآية تثبت: أولاً؛ استحالة الصدفة.

ثانياً؛ ضرورة المبدأ الفاعلي.

ثالثاً؛ بطلان الدور بقسميه والتسلسل.

فمع عدم الإتيان على ذكر لاسم العقل في هذه الآية الكريمة إلا أن القرآن العظيم قد أقام برهاناً عقلياً لإيضاح المسألة، إذاً بيانه عقلي.

وورد نظير هذه الآية في القرآن الكريم في سورة الأنبياء فقد قال الباري عزّوجلّ: ﴿لَوْ

كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]، كما جرى حديث إبراهيم عليه السلام في مقام الاحتجاج على قومه هذا المجرى ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾[2]، وفي الآيتين كلتيهما لم تذكر كلمة العقل، مع أن محتواهما استدلال عقلي.

وأمير المؤمنين عليه السلام في نهج البلاغة ومن دون أن يأتي على ذكر لكلمة العقل، أقام برهاناً عقلياً وذلك في قوله عليه السلام: **«كلّ قائم في سواه معلول»**[3]، فكل موجود غير قائم في وجوده على نفسه، فوجوده ليس صرفاً ولا عين ذاته، بل هو معلول، ومادام كذلك فهو محتاج إلى العلة. كما أننا ننقل نظير هذا القول عن الإمام الرضا عليه السلام[4].

يذكر أمير المؤمنين عليه السلام في كلام يشبه استدلال القرآن الكريم حول مسألة ضرورة المبدأ واستحالة الصدفة قائلا: **فالويل لمن أنكر المقدر وجحد المدبر، زعموا أنهم كالنبات ما لهم زارع، ولا لاختلاف صورهم صانع، ولم يلتجؤوا إلى حجة فيما ادّعوا ولا تحقيق لما أوعوا، وهل يكون بناء من غير بانٍ، أو جناية من غير جانٍ**[5]؛فالويل لمن أنكر المبدأ الفاعلي للموجود الإمكاني، مادام أن لا فعل من دون فاعل.

هذه الاستدلالات القرآنية والروائية هي براهين عقلية، يجرى استعمالها في الفلسفة والكلام ولو لم يذكر فيها اسم للعقل.

٢- يضع القرآن الكريم الحكمة وهي فعالية عقلية جنباً إلى جنب مع الموعظة والجدال: ﴿ ٱدْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِٱلْحِكْمَةِ وَٱلْمَوْعِظَةِ ٱلْحَسَنَةِ وَجَٰدِلْهُم بِٱلَّتِي هِيَ

---

(١) الأنبياء: ٢٢.

(٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) نهج البلاغة، خطبة ١٨٦.

(٤) مسند الرضا عليه السلام، ج١، ص٤١.

(٥) نهج البلاغة، خطبة ١٨٥، بند ١٩.

﴿أَحۡسَنُ﴾[١]. فهناك ثلاثة طرق للدعوة إلى اللّه وسبيله ذكرتها الآية الكريمة وهي الحكمة، والموعظة الحسنة والجدال الأحسن، فإذا قبلنا بوجود حكمة تباين في المعنى الجدال والموعظة، فلن تكون سوى الحكمة بالمصطلح الفلسفي، والحكمة هي مقدمات بديهية تتولى مسؤولية تبيين الحقائق النظرية، في حال تستند الموعظة على الأخلاقيات والوجوبات المثبتة والمنفية من الآراء المحمودة، ويعتمد الجدال الأحسن على المشهورات، والمسلمات والمقبولات، فهو يستخدم مقدمات تقع مورد قبول الخصم كالمشهورات والآراء المحمودة، وإلا اعتبر جدالاً باطلاً. وقد حثّ القرآن على الجدال الأحسن؛ إذ قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلۡكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِي هِيَ أَحۡسَنُ﴾[٢].

كما سئل الإمام الصادق عليه السلام فيما إذا كان الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله قد جادل أو لا؟ فأجاب عليه السلام بأنه قد جادل قطعاً، لأن اللّه عز وجل أمره بالجدال، وقد وجب عليه حينئذٍ، وجدال النبي صلى الله عليه وآله كان حسناً، ثم عد عليه السلام الآيات التي نزلت بأسلوب جدلي، إحداها أواخر سورة يس[٣].

ولانّ اللّه عز وجل قد أمر بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال الأحسن، فقد توجبت ثلاثتها على النبي الأكرم صلى الله عليه وآله، كما ورد في الكتاب العزيز ذكرٌ لنماذج كثيرة عن كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة. فاتضح أن معنى الحكمة في الآية هو البرهان العقلي المتداول في الفلسفة والكلام.

٣- ذكر اسم العقل في كثيرٍ من الآيات القرآنية جنباً إلى جنب مع البراهين العقلية، أي مع البراهين التي تشق الطريق من المقدمات البديهية إلى النظرية، مثلما ورد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكۡرَىٰ لِأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾[٤] و﴿ءَايَٰتٞ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾[٥] و﴿إِنَّ فِي

---

(١) النحل: ١٢٥.

(٢) العنكبوت: ٤٦.

(٣) آيات ٧٧ - ٨٣ يس، وقد استخدمت فيه مقدمات مقبولة ومسلم بها عن الخصم.

(٤) الزمر: ٢١.

(٥) الجاثية: ٥.

خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ... لَأَيَٰتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[١]. فالعقل في هذه الآيات هو نفس العقل النظري والفلسفي نفسه.

استدلالات الأنبياء والأولياء:

كما ذكر الحق عزّ وجلّ البراهين العقلية في القرآن الكريم، فقد صرّح للأمة الإسلامية بالأدلة التي عرّفها الأنبياء عليهم السلام، والتي أقاموها في مقام الاحتجاج مع الملحدين، وحثهم على التعقل وإعمال الفكر: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[٢]، فهل هناك شك في أن الله هو الخالق؟ وهل أن نظام الخلقة من دون خالق؟ هيهات أن يكون العالم قد خلق من دون فاطر، بان أوجد نفسه أو خلقه أمثالهم.

إذن للعالم خالق ليس مثلهم ولا يماثلهم، لأنه لو كان يماثلهم فسيندرج تحت عنوان كلي معين، والشيء الذي له مثله، يكون له جامع، وأي ما شيء يكون له جامع، فسيكون جامعه أمر ممكن، وهذا الأمر الممكن قد يكون موجوداً ضمن هذا الفرد وقد يكون ضمن فرد آخر، وهذا نفسه استدلال على إثبات وجود الله ووحدانيته.

الاستدلال العقلي لإبراهيم الخليل عليه السلام في القرآن:

ينقل الحق سبحانه احتجاج إبراهيم عليه السلام بهذا الأسلوب: ﴿رَبِّيَ ٱلَّذِي يُحْيِۦ وَيُمِيتُ﴾[٣]، فمادام للموت والحياة وجود، ليستا بالاتفاق والصدفة، إذاً هناك محيي ومميت.

يتوجب على عامل الإحياء والإماتة أن يكون مصوناً عن آفة المحو، وأن يكون حياً محضاً، وهذا ما ينطبق على الحق عزّ وجلّ: ﴿ٱلْحَيِّ ٱلَّذِي لَا يَمُوتُ﴾[٤] و﴿هُوَ ٱلْحَيُّ

---

(١) البقرة: ١٦٤.

(٢) إبراهيم: ١٠.

(٣) البقرة: ٢٥٨.

(٤) الفرقان: ٥٨.

ﭐلۡقَيُّومُ﴾[١]، ولأن نمرود لم يشأ أن يفهم برهان إبراهيم عليه السلام العقلي، أو لم يرغب في أن يعي الحاضرون فضاء المناظرة ذلك، أخذ يغالط قائلا: ﴿أَنَا۠ أُحۡيِۦ وَأُمِيتُ﴾[٢]، فقام إبراهيم عليه السلام مع تقديم نمرود عرضاً مغالطاً لخداع العوام وتمويه الحقيقة مستعيناً ببرهان عقلي أدق وأوضح من الأول قائلاً: ﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأۡتِي بِٱلشَّمۡسِ مِنَ ٱلۡمَشۡرِقِ فَأۡتِ بِهَا مِنَ ٱلۡمَغۡرِبِ﴾[٣].

يقول المولى عز وجل في سورة الأنعام: ﴿وَتِلۡكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيۡنَٰهَآ إِبۡرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوۡمِهِۦۚ نَرۡفَعُ دَرَجَٰتٖ مَّن نَّشَآءُ﴾[٤]، وبعدما ينقل أن احتجاجات إبراهيم عليه السلام في مقابل الخصوم الذين ناظروه، وأن جميعها عقلية، مثل ذلك يبين أيضا طريق الشهود: ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلۡمُوقِنِينَ﴾[٥].

يكشف الله عز وجل للأنبياء طريق القلب والشهود في البداية، وهم بدورهم يعلمونه تلامذتهم، وطبعاً يبقى ذلك مع مراعاة استعداداتهم، فكما أن للبعض استعداداً فكرياً، فإن للبعض الآخر لياقة الذكرى، في ما يبقى الاستعداد الذوقي هو قابلية بعضهم الثالث، هذا وقد تجتمع لياقة الفكر والذوق معاً؛ إذ إن الله عز وجل قد عهد بها الأنبياء بما يتناسب واستعدادات الأفراد.

ويبقى أن نعلم أن جميع الناس- ذكورهم وإناثهم- سيّان في الاستفادة من الفكر أو الذوق الشهودي، ومع أن للبشر مراتب ودرجاتٍ إلا أن طريق الشهود مفتوح أمام الجميع من دون استثناء، ويعود السر في ذلك إلى الفرق بين طريقي الفكر والقلب، فإذا كان طريق القلب في متناول الجميع زماناً ومكاناً، درسوا أم لم يدرسوا، فإن طريق الفكر ليس للناس كافة، فمنهم من لم يتمكن من التحصيل، ولم يوفق إلى التأليف والتدريس، والأدهى من ذلك أن هذه الأمور

---

(١) البقرة: ٢٥٥.

(٢) البقرة: ٢٥٨.

(٣) البقرة: ٢٥٨.

(٤) الأنعام: ٨٣.

(٥) الأنعام: ٧٥.

نفسها ليست دائمة، لأن الذي سلك طريق العلم الحصولي والتفكير العقلي واكتسب شيئاً قد لا يعلمه في أرذل العمر، ويبقى أن طريق القلب مفتوح حتى آخر العمر، بل أنه في هذا المرحلة أكثر انفتاحاً، لأن القلوب في هذه الفترة أشد انكساراً ورقة.

فاللّه عزّ وجلّ قد فسح المجالين كليهما أمام الإنسان واقترح عليه الطريقين، فهذا طريق العقل والفكر، وذاك طريق الشهود والطريق القلبي.

الاستدلال العقلي في الروايات:

إن الاستناد على البرهان العقلي لم يقتصر على القرآن الكريم فحسب، بل اعتُمد في روايات الأئمة المعصومين عليهم السلام عليه أيضاً، فمثلا أقام أمير المؤمنين عليه السلام في أول خطبة من نهج البلاغة براهين لإثبات صفات اللّه وعينيتها مع الذات حينما قال: **«وكمال توحيده الإخلاص له، وكمال الإخلاص له نفي الصفات عنه، لشهادة كل صفة أنها غير الموصوف، وشهادة كل موصوف أنه غير الصفة»**[1]. فمن يعتبر أن صفات اللّه زائدة على ذاته، فهناك شاهدان بأنها مغايرة، إذ لو كان الوصف زائداً على الموصوف، ولو كان الموصوف غير الصفة، لشهد الوصف أنه غريب عن الموصوف، ولشهد الموصوف - وهو المزيد عليه - أنه غريب عن الوصف.

وواضح أن مسائل من قبيل: صفات اللّه عين ذاته، أو ليس اللّه ذاتاً لها العلم، بل ذاته عين العلم، أو ليس اللّه ذاتاً لها القدرة، وإنما ذاته عين القدرة، هي استدلالات عقلية وردت في كلام أمير المؤمنين عليه السلام.

تنبيه:

على خلاف الرائج في عصر أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، أصبح التفكير العقلي في عصر الإمام الرضا عليه السلام أكثر تداولاً، حيث نجد كثيراً من البراهين

(١) نهج البلاغة، الخطبة ١.

العقلية في أحاديثه التي تنوعت مواضعها العقدية، والتي تشبه تلك الموجودة في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام[١].

توهم المنع المطلق للسؤال في القرآن الكريم:

يقول بعضهم: الدليل الإثباتي الوحيد للدين هو القرآن والسنة، ولا يمكن للعقل أبداً أن يكون دليلاً دينياً، والحجة في ذلك أن القرآن الكريم يخرج مبادئ أركان الدين عن نطاق السؤال والجواب، وإذا منع السؤال عن الله، توحيد الذات الإلهية المقدسة، الوحي والرسالة والمعاد، فالسؤال محظور أيضاً عن الأحكام والحِكَم الإلهية، والنتيجة سد الطريق أمام العقل والتعقل والإجهاز عليه، لأن حياة العقل بالسؤال والجواب كما الماء بالنسبة للسمك.

على سبيل المثال يقول القرآن الكريم: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[٢]، ويقول أيضاً: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[٣] فلما كان الحكم مطلقاً لله لا يمكن طرح سؤال أبداً، ولا يمكن التفوه بكلمة، ومعنى هذا غلق محور حرية التفكير، أما مبادئ الأصول وأحكام الدين فيتوجب استقاؤها من طريق النقل.

رد توهم المنع المطلق للسؤال:

قبل الشروع في إبطال التوهم الخاص بمنع السؤال في القرآن الكريم مطلقاً، يتوجب علينا في البداية تبيين نقطة مهمة وهي دور السؤال والجواب في ترقي العلوم وتطورها.

في الحقيقة تشبه رابطة السؤال والجواب، العلاقة بين الذكر والأنثى، فمثلما لا يمكن أن يولد المولود من ذكر بمفرده أو أنثى بمفردها في الحالة العادية، بل يحتاج

---

(١) يمكن الرجوع إلى كتاب علي بن موسى الرضا عليه السلام والفلسفة الإلهية للمؤلف نفسه.

(٢) الأنبياء: ٢٣.

(٣) الأنعام: ٥٧.

ظهور نسل الإنسان إلى التزاوج بين الذكر والأنثى، فالتطور والتقدم العلمي رهن بالسؤال والجواب. فإن الإشكال والسؤال بمنزلة الأنثى والجواب بمنزلة الذكر، وهذا الزواج الميمون بينهما يؤدي إلى إيجاد نسل العلوم ونموها.

ففي الموضع الذي لا يكون فيه السؤال نفسه موجوداً أو ربما وُجد ولكن كان الجواب ليس مقنعاً، فالعلم عقيم، إذن يرتبط التمهيد للتطور ولتقدم المجتمع بمدى سلامة السؤال والجواب وتناسبهما، فكما أنه في بعض الحالات بعد الزواج، ترزق بعض الزوجات مولوداً ذكراً أو أنثى، وفي بعض الحالات تكن عقيمات، فان تزاوج السؤال والجواب أيضاً على المنوال نفسه: ﴿يَهَبُ لِمَن يَشَآءُ إِنَٰثًا وَيَهَبُ لِمَن يَشَآءُ ٱلذُّكُورَ أَوۡ يُزَوِّجُهُمۡ ذُكۡرَانًا وَإِنَٰثًاۖ وَيَجۡعَلُ مَن يَشَآءُ عَقِيمًا﴾[1].

يستفاد من القرآن الكريم أن دوام الفيض الإلهي في نظام التكوين رهين السؤال والجواب. ولذا تسأل جميع الموجودات في عالم الطبيعة اللّه: ﴿يَسۡـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٍ﴾[2]، ويجيبها اللّه عن سؤالها وطلبها، فهذا السؤال والطلب هو عامل دوام الفيض الإلهي، فمادام مخلوق الخالق الغني يعرض أمامه افتقاره وحاجاته، واللّه يجيبه ويقضيها له على الدوام، إذن دام الفيض الإلهي.

الأسئلة الناشئة عن التعنت والتحقير هي أسئلة مضللة ومخادعة، لا يقصد صاحبها الفهم؛ لذا هي عقيمة ولا تستحق الإجابة؛ كما أن السؤال إذا كان لغرض الفهم، إلا أن الجواب غير مقنع؛ فمع أنه جواب لكن لا يرقى إلى المستوى المطلوب، فيكون السؤال والجواب كلاهما عقيماً. أما لو كان السؤال لغرض التفقّه وليس التعنت وكان تحت عنوان: ﴿فَسۡـَٔلُوٓاْ أَهۡلَ ٱلذِّكۡرِ إِن كُنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ﴾[3] والجواب على يد أهل الذكر، فهنا السؤال والجواب ليسا عقيمين.

فالسؤال المحنك والجواب المحقق ينتج مولود العلم المبارك، وضمان التطور

---

(١) الشورى: ٤٩ - ٥٠.

(٢) الرحمن: ٢٩.

(٣) النحل: ٤٣.

والتقدم العلمي مرهون بهكذا سؤال وجواب.

بعد هذه المقدمة يمكن القول أن للسؤال أقساماً، منها ما هو جائز، ومنها ما هو غير جائز، كما أنه في العرف توجد أسئلة مجازة وأخرى ممنوعة، أي ما من قضية يسمح العقل بها فالسؤال عنها جائز ومقبول، وإلا فلا، ونكتفي بالإشارة إلى بعض أقسامها:

١ - السؤال بمعنى الطلب والدعاء من اللّه أو أوليائه بأمر من اللّه، وهذا النوع من الأسئلة مطلوب، وقد حُثَّ عليه ورُغِّب فيه، ففي كثير من الآيات يتوجه الخطاب الإلهي إلى المجتمع الإنساني: ﴿وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ﴾[١]، ﴿يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ﴾[٢] فكل عالم الإمكان يرفعون أيديهم بالسؤال والدعاء، وهو بأمر منه تعالى.

٢- السؤال الاستفهامي لغرض فهم موضوع علمي، وقد شجّع عليه القرآن الكريم ورغّب فيه وطلب من الجميع: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٣].

ومهما كان السؤال - عن تقليد أو عن تحقيق - فإنه يبقى ضرورياً لرفع الجهل وبلوغ العلم، والسائل يستفهم المراجع الفقهية في فروع الدين عن التقليد، وفي أصول الدين يستعلم المراجع الفلسفية والكلامية عن التحقيق. فالصيرورة عالم في فروع الدين هي تعلم التعبديات، أما في أصول الدين فيتوجب تعلم المبادئ والأركان الأساسية بمنهج استدلالي متناسب معها.

٣- نوع من الأسئلة يحمل معنى الاعتراض، وهو القسم من الأسئلة الممنوع بالنسبة للحق عزّ وجلّ، والذي ورد النهي عنه في بعض الآيات القرآنية: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ﴾[٤]، يعني لا قانون حاكم على اللّه حتى يسأل اللّه، بل غيره هم موضع التساؤل:

---

(١) النساء: ٣٢.

(٢) الرحمن: ٢٩.

(٣) النحل: ٤٣.

(٤) الأنبياء: ٢٣.

﴿فَلَنَسْئَلَنَّ ٱلَّذِينَ أُرْسِلَ إِلَيْهِمْ وَلَنَسْئَلَنَّ ٱلْمُرْسَلِينَ﴾[1]. فجميع الأفراد يسألون يوم القيامة من قبل الله تعالى، أنبياؤهم ومسؤولوهم وأممهم.

ويبقى أن نوضح أن الأسئلة التي يقصد من ورائها نقد موضوع علمي والاستفهام عنه أو الاعتراض العلمي- كما هو متداول في المناظرات والجلسات العلمية - ليست ممنوعة، بهذا، ليس السؤال والتحقيق حول الله وأوصاف الرسالة وأبعادها المختلفة بممنوع فحسب، بل لم يردعه القرآن أيضاً.

سؤال النبي في شأن الله سبحانه:

طلب بعضهم من النبي ﷺ قائلين: هذا الإله الذي تدعونا إليه، عرّه لنا حتى نعبده، فأنزل الله عزّ وجلّ إجابة لطلبهم سورة التوحيد المباركة على النبي الأكرم ﷺ:

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2] وهذه السورة بمثابة شجرة نسب الحق تعالى، بل إن جميع القرآن الكريم هو بيان لهوية الحق وتعريف به، لأنها تفصل الأسماء الإلهية الحسنى وصفاته وأفعاله وآثاره.

يقول العقل حول هذه النقطة: تجوز بعض الأسئلة حول الله عزّ وجلّ، أما أسئلة أخرى من قبيل: ممَّ خلق الله ؟ ما هي مادته وصورته؟ فلا تجوز أبداً، وقد أيد النقل مثل هذا المنع وصدّقه.

وسرُّ منع مثل هذه الأسئلة حول الله سبحانه هو عبثيتها وخلو معناها. لذا، يتوجب أن ترشد المسائل إلى رسم صورة صحيحة عن معنى الربوبية. فالعقل إلى جانب النقل يريان أن العلة المادية والصورية لا تجوز في حقه تعالى، وأنه غير مخلوق، وهذا النوع من الأسئلة مما لا يليق بالساحة القدسية الإلهية.

---

(١) الأعراف: ٦.

(٢) الإخلاص: ١ – ٤.

ومما لا يليق أيضا الاستفسار عن العلة الفاعلية والغائية للّه تعالى، فجميع الموجودات الإمكانية مفتقرة وهو ليس بفقير، ولأنه كذلك، لا فاعل ولا خالق له. كما أن علة اللّه الغائية غير مجازة، فهو كمالٌ محضٌ، والكمال المحض نفسه هدف غيره من الأشياء، أما هو فلن يكون له هدف: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[1]. فلا مبدأ للّه ولا غاية ولا هدف خارج ذاته.

ولا يسأل عن الأفعال الإلهية أيضاً، لأن الأفعال التي تقع موضع السؤال هي من كانت تدور في فلك قانون يحكمها، بينما أن اللّه هو من أوجد القانون الحاكم، ولم يكن هذا الإيجاد على أساس قانون سابق عنه حتى يخضع إليه فلا يقع مورد السؤال، فالقانون الموجود هو فعل وخلق اللّه تعالى ولو كان معدوماً فلا يمكن أن يستقر ميزان ولا معيار.

دعوة القرآن إلى التعقل والاستدلال:

حث القرآن الكريم المجتمع البشري في أكثر من ثلاث مئة آية على إعمال العقل والتفكير والتدبر، بل يُرى الاستدلال والبرهان في كثيرٍ من آياته. على سبيل المثال، يبين القرآن بمنهج استدلالي غنى الحق تعالى واعتماد كل موجودٍ فقيرٍ محتاجٍ على اللّه الغني: ﴿إِن تَكْفُرُوٓاْ أَنتُمْ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا فَإِنَّ ٱللَّهَ لَغَنِيٌّ حَمِيدٌ﴾[2].

من خلال دقة التأمل في الآية، نجدها مستبطنة للاستدلال، فمعنى الآية: دعا اللّه سبحانه نظام الخلقة إلى الإيمان وهذه الدعوة ليست عن حاجة وافتقار منه يريد أن يرفعه، لأنه غنيٌّ مطلق. إذن الدعوة للإيمان هو لتكامل المخلوقات نفسها.

هذا، وإن الاستدلال والبرهان هو محتوًى لكثير من الآيات القرآنية، وإذا قيل بأن الدين فوق السؤال، فلن يكون المراد من السؤال إلا ما كان بمعنى الاعتراض، لأن اللّه نور ولا يشع من النور في إنحاء الوجود كافة إلا النور. وجميع التكوين والتشريع نور، والنور لا ينطوي على السؤال الاحتجاجي.

---

(١) الحديد: ٣.

(٢) إبراهيم: ٨.

مثلاً يذكر القرآن الكريم: ﴿ شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ وَٱلْمَلَٰٓئِكَةُ وَأُو۟لُوا۟ ٱلْعِلْمِ قَآئِمًۢا بِٱلْقِسْطِ ﴾[1]،فاللّه قائم بالقسط وجميع الموجودات تشهد بذلك، فقيموميته تعالى بالقسط لا مجال للسؤال عنها.

نجد استدلالاً آخر في سورة الأنبياء: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾[2]وهي تنطوي على تبيين لبرهان التمانع على وحدانية اللّه عزّوجلّ.

إشكال:

لو كان العقل دليلاً إثباتياً للدين، فيتوجب القول أن الرياضيين والطبيعيين من العلماء اقرب إلى اللّه، لأنهم قد حصّلوا الجزم والقطع في القضايا، وحظوا بالتطورات العلمية، وقسم عظيم من الدين تحت تصرفهم.

الجواب:

العقل من أدلة الدين الإثباتية، بمعنى أن من يريد أن يهتدي إلى العقل العملي والقرب من اللّه، و يحظى بالثواب الإلهي، يتوجب عليه الإيمان باللّه، وعلى أساسه، يعمل ليتقرب من اللّه حتى يعود عليه بالثواب.

فالثواب على الواجبات التوصّلية رهين وصل التوصليات بالتعبديات، يعني لو كان أساس تعلم المرء من جهة، وتعليمه للغير من جهة ثانية، وعمله بذلك العلم من ثالثة، لإرضاء اللّه تعالى فحسب، فسيحظى بالثواب والأجر الإلهي، لأن مثل هذا العلم يقربه من اللّه تعالى، أما إذا كان سعيه العلمي من أجل المنافع المادية أو الشهرة بين الناس، فأجره لن يتعدى ما كان يسعى لتحصيله.

شبهة تعارض العقل والدين:

قد يقال: الدين ليس بعقلي، بل هو على تقابل وتعارض معه، فبعض التعاليم

---

(١) آل عمران: ١٨.

(٢) الأنبياء: ٢٢.

الدينية مما لا تقبل الذود عنها بالعقل،كقمع الحريات وإجازة القصاص، والعقل في كثيرٍ من الأحكام الجزائية كالإعدام والرجم يحكم بالخلاف، في حين يفتي الدين بوجوب الإعدام والرجم والقصاص؛ إذاً الدين والعقل في تعارض.

الجواب الأول: عدم هداية العقل إلى جزئيات الدين:

إن القائلين بالكلام السابق يجهلون كثيراً من الحقائق حول العقل، فهم لا يعرفون منطقة نفوذ العقل وحدوده - التي يتعهد تبيينها علم أصول الفقه - أولاً.

وثانيًا ليس المقصود من العقل الذي يعتبر دليلاً إثباتياً للدين أي عقل كان، لأن العقل نفسه يدرك أنه عاجز عن فهم كثيرٍ من الأمور، ويعي جيداً أنه بحاجة إلى دليل ومرشد.

وتوضيح ذلك:

يجد الإنسان نفسه موجوداً خالداً، ويدرك أن روحه وجودٌ واحد بسيط مجرد باقٍ، أي حقيقة واحدة خالدة غير قابلة للزوال،كما يرى نفسه مسافراً يطلب دار القرار، حب الخلود وشوق الأبد دفين في فطرته، ولو أنه يخطئ أحياناً في تطبيقها على الأشياء، نظير مسافر دار الدنيا الذي يكبر في رأسه هوى البقاء فيها. فللإنسان دارين دار مقر ودار مفر، مادام في الدنيا فهو يسير في دار المفر، وإذا رسا في دار القرار سكن وهدأ.

يعتبر القرآن الكريم أن لقاء الله هو دار القرار ويذكر أن ما سوى ذلك دار الفرار. وعلى هذا الأساس، يتوجه الأمر: ﴿فَفِرُّوٓاْ إِلَى ٱللَّهِ﴾[1]، أي أن مجيء الإنسان من الله، ولأنكم قد قدمتم من عند من «هو الأول»، فهرعوا إلى من «هو الأخر»، لأن دار قراركم هي رؤية من ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ﴾[2]، فلا الدنيا بدار قرار ولا عالم البرزخ، فما البرزخ إلا حد بين الدنيا والآخرة.

---

(١) الذاريات: ٥٠.

(٢) الحديد: ٣.

وبما أن الإنسان موجود خالد، ومسافر يتحرك نحو الأبدية، فهو يدرك أنه بحاجة إلى الدليل، لأنه لا يعرف كثيراً من السبل والمنازل والوسائل وزاد الطريق، على هذا الأساس يقول له عقله يجب أن تقتفي أثر الدليل، وتؤمن به وتعمل وفق تعليماته حتى تضمن سعادتك الأبدية.

إن المسائل الأبدية جزئية لذا لا يمكن للبرهان والاستدلال العقلي أن يهتدي إليها، وقد صرّح بذلك الخواجة نصير الطوسي وغيره بأنه **لا يمكن إقامة البرهان العقلي في الجزئيات**[1]. وهذا القول بأن العقل لا يرقى إلى بعض الأحكام، هو حول الأمور الجزئية المتغير غير القابلة للبرهنة، وإلا فإن الكليات الثابتة تدرج ضمن مجال البرهان العقلي، ولأنه كذلك فإن هذا العقل نفسه يحكم بحاجة الإنسان في الموارد الجزئية إلى الوحي، هذا الأخير يسطر برنامج حياة الإنسان بما يتناسب مع ماضيه ومستقبله مع سائر كائنات العالم.

فالعقل بنفسه يدرك بأنه لا يفهم القضايا الجزئية، وأنه يفتقر فيها إلى دليل غيبي معصوم، وأن على الشارع الحكيم أن يتكفل بهداية المجتمع البشري، ويدير شؤونه بحكمته، فما يبقى للعقل إلا أن يتقبل أحكام الشارح الحكيم من دون أن يجيز لنفسه التدخل فيها.

تنبيه:

أولاً: قد يتلقى أمر بعيد على أنه محال، في حين أن المستبعد بحكم العقل هو المستحيل.

ثانيا: قد يتلقى أمر على أساس الحس والتجربة ـ ولو أنه غير محسوس أو غير مجرب ـ على أنه بعيد، في حين من غير المستبعد أنه يمكن لأمر معين- لا يكيف بالحس الآن ولا ينال بالتجربة الحسية – أن يبدو بنفسه في موضع خاص.

---

(١) أساس الاقتباس، ص ٤٤٢.

الجواب الثاني: التفريق بين الوهم والعقل.

ومما يرد كذلك على المعتقدين بالتعارض بين الدين والعقل، أنهم لم يفرقوا بين العقل والوهم، في حين كان يتوجب عليهم ذلك. فالوهم قد ينزّل أحياناً مكان العقل. لذا ينزلون الأشياء المختلقة منزلة الأمور الحقيقية ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾[1]. وقد نقل المرحوم الكليني في حديث مبارك أن الشيطان لا يتوانى عن صنع المقالب المزينة الجميلة المنظر السيئة الجوهر.

فالتطفيف والاحتكار والغش في السلع عمل الشيطان، ولو قام الإنسان بالتعامل معه فسيتنازل له عن قسم من دينه وسيأخذ من الشيطان أقل مما وعده به، أما إذا أدرك غبنه، فلا يزال المشكل قائماً في كيفية فسخ المعاملة وإقالته منها، لأن الأخذ والعطاء والبيع والشراء مع الشيطان يخطف قدرة التمييز عن الإنسان، من هنا يقوم الشيطان نفسه بوضع غير الإنسان في محل الإنسان، ويورطه في أتعس المصائب. فيخطئ في تمييز الحق، ومن مغبة الابتلاء بالخطأ فقدان الإنسان قدرته على تعقل مكتشفاته، أو يرى أن العقل والدين ليسا في انسجام بل في تعارض. فإذا تنزه العقل عن التفاخر والتباهي وصفا عن المغالطات، فإن أحكامه كلها ستكون في تناغم وانسجام مع النقل ولا يتجاهل أبداً أن الدليل النقلي المعتبر قد ردّه.

تنبيه:

١- قد يقحم الشيطان الإنسان في مغالطة بحيث يجعله يعتقد بأن عدم العلم بشيء ما هو العلم بعدمه، أي يجعل عدم الوجدان دليلاً على وجدان العدم.

٢- للمغالطة أقسام متعددة، وأسوأ صنف من المغالطة ما كان في أصل هوية الإنسان، أي أن يقعد الشيطان بنفسه مجلس الإنسان، وينقل جميع رغباته بلسانه، والإنسان المغالط لا يعلم أن الشيطان قد جلس على مسند هويته الأصلية ويصدر الأحكام باسمه.

---

(١) الكهف: ١٠٤.

عدم كفاية العقل:

يرى أهل العلم والمعرفة: أن العقل ضروري لمعرفة الدين، إلا أنه غير كافٍ، والعقل بنفسه يفهم هذا المعنى جيدا لأنه يعلم أن ما فوق العلم الحصولي يقع الدرك الشهودي الخارج عن متناول العقل، أما العلم الحصولي فيحكم أن العلم الحضوري أقوى وأعلى منه درجة، وأن لا قدرة له على الهداية في ذلك.

تقبل القضايا العرفانية الكلية البرهنة،كما يمكن توضيح مشهود العرفان من خلال البرهان، فمن شهد شيئاً بجميع لوازمه، ومع عدم وجود خلفية فكرية ملوثة عنده، يمكنه أن ينقل المشهود في ثوب المفهوم.

فمثلما ندرك المحسوسات عن طريق الحس ثم نصل بعد التجربة إلى تعميمها بوساطة العقل، كذلك الشيء نفسه بالنسبة للشهود، فإذا رأت عين الباطن أمراً، يمكن أن ينتزع عنه مفهوم، وبعد ذلك يحلل ويجزئ ويعمم، وعلى أساس ذلك يقام عليه البرهان.

الدفاع العقلاني عن الدين:

لو أن أحداً يقول: أيمكن الذب عن جميع القضايا الكلية والجزئية للدين عقلانيا أم لا ؟ يكون جوابه أن جزئيات الدين خارجة عن حريم العقل وحينئذٍ لا يمكنه الدفاع عنها، ذلك أن الجزئيات - أعم من الطبيعية أو الشرعية- لا تستوعب في نطاق البرهان العقلي. وبعبارة أخرى؛ لا ينال البرهان العقلي الجزئيات أعلمية كانت أم عينية، حقيقية أم اعتبارية، وما لا يمكن للعقل أن يناله، ليس له تعليل أو توجيه عقلاني، أما في الكليات والخطوط العريضة للطبيعيات والشرعيات، يهتدي التوجيه العقلاني.

وتوضيح ذلك أن العقل يرى نفسه قاصراً عن كثير من الأمور وحينئذٍ فهو في حاجة إلى الوحي. فمنطق العقل هو أني أعي أني لا أفهم كثيراً من الأشياء وأني أحتاج إلى الوحي.

على أساس برهان النبوة العامة يقول العقل: عندي هدف سام وأبدي، وأدرك أن هناك طريقاً لبلوغ ذلك الهدف العام، وهذا الطريق طويل وسلوكه من دون قائد ودليل عارف غير ممكن، فالهداية الغيبية هو ذلك النبي ﷺ، ويتوجب استيعاب تعاليم القائد والدليل في الكليات والجزئيات وتنفيذها.

لذا، لا يسأل لماذا صلاة الصبح ركعتان؟ وصلاة الظهر أربع ركعات؟، ولماذا يجب أن يجهر في صلاة المغرب؟، ويخفت في صلاة الظهر؟، أو لماذا حل السمك الكذائي و حرم الآخر؟، فلان العقل لا يفهم كثيراً من الأمور فهو يحكم أنه مفتقر إلى النبي. ولهذا لا يدعي العقل أن له دوراً في الجزئيات، وإذا فرض عليه مثل هذا الادعاء الجائر قسراً، فلا يمكن إثباته، وبلوغ المرام.

إذن،كما يمكن الدفاع عن الخطوط الكلية للدين والشريعة عقلاً، تقبل الخطوط العريضة للطبيعة مثل ذلك أيضاً، فلما يعي العقل بأن اللّه موجود، ويعرفه تعالى بالعلم، والقدرة، والحكمة وسائر الأسماء الحسنى، ويفهم أن العالم قد خلقه اللّه الحكيم. فأي مورد في عالم الطبيعة لا يصل إلى المغزى منه.

يقول: مادامت الطبيعة خلق الباري الحكيم، فمن المؤكد أنها تسير إلى هدفٍ وغاية.

والخلاصة أن:

١- تقبل الخطوط العريضة للدين الدفاع العقلي قبولاً مباشراً.

٢- لا تخضع جزئيات الدين خضوعاً مباشراً إلى الاستدلالات العقلية، أما بنحو غير مباشر ومع الوساطة فلا إشكال في تفسيرها عقلاً.

٣- يكمن السر في عدم الذود عقلاً عن جزئيات الدين بصورة مباشرة في قصور العقل عن إدراك الأمور الجزئية.

٤- لو كان الإدراك شهوداً لا حصولا، لأمكن مشاهدة تلك الأمور الجزئية عياناً.

٥- بعد المشاهدة الحقة للأمور الجزئية يمكن توجيها عقلاً، ولو أنها لا تخرج بالنسبة لغير الشاهد عن مغبة الإبهام العقلي.

٦- كما يعجز العقل عن إقامة البرهان على جزئيات الدين، يقصر كذلك على الاستدلال على بطلانها. لذا ليس له أهلية الحكم في شأنها.

٧- عندما يعجز الحاكم في أي موضع فالأهلية للشخص القادر بلا منازع؛ لذا يتولى الدليل النقلي المعتبر مسؤولية القضاء في صحة جزئيات الدين أو سقمها، ولا يحق لأي منطق كان أن يعترضه أو يعترض عليه. لذا ليس له حق الاحتجاج على فتواه.

الدفاع عن جميع معارف النصوص الدينية عقلاً:

هل يمكن الدفاع العقلاني عن مجموعة معارف النصوص الدينية وتعليلها عقلاً أو لا؟

يتوجب علينا قبل الانطلاق في الإجابة عن الإشكال المطروح أن نوضح بعض النقاط: فالشيء المعدوم أو الموجود فقط في حيز الذهن البشري، لا هو قابل للبرهان العقلي ولا ينال بالشهود العرفاني، لأن الشيء الوحيد القابل للفهم أو الشهود هو الأمر الموجود، أما الأمور الموهومة المتخيلة التي يصنعها الذهن والتي تبعد عن الحقيقية فلا سبيل إليها بالبرهان والعرفان.

القضايا الدينية، هي تفسير للحقائق الموجودة في عالم الطبيعة أو عالم المثال والبرزخ أو في القيامة الكبرى والحشر الأكبر وعالم العقول؛ لذا بقدر الإمكان يمكن النظر والفهم في بعضها بالعقل البرهاني، وفي بعضها الأخر بالشهود القلبي، وفي ثالث بوساطة التجربة الحسية، لكن مع هذا الفرق وهو أن حاصل الدليل العقلي هو المفهوم والعلم الحصولي، لأن مناط العقل هو الذهن والمفاهيم والكليات -التصور والتصديق-.

وبالتأكيد فإن العقل المتداول في العلوم العقلية (الكلام والحكمة)، يدرك فقط من خلال المفاهيم الذهنية، ولا قدرة للشهود على فهمه، إلا أن العرفان (الكشف

والشهود) إضافة إلى أنه يشاهد الكليات بضرب آخر، فأنه يمتد ليطال الجزئيات الخارجية أيضاً، أي أن في باطن الإنسان باصرةً، وسامعة، وذائقة، ولامسة تنال الواقعيات الخارجية وتراها، مثلما ترى الحقائق في الرؤى الصادقة، كأن تسافر أو تستمع إلى خطاب أو تشتم عطراً، وما يشاهد في الرؤى الصادقة دليل على وجود أعضاء وجوارح غير هذه الأعضاء والجوارح الظاهرية تشاهد بها تلك الحقائق. و هذه الخاصية نفسها تحدث للإنسان في حال اليقظة أيضاً إذ تسمى حينئذٍ بطريق تهذيب النفس وطريق تطهير القلب والكشف والشهود.

وطبعاً مثلما قد يخطئ الإنسان في التأملات العقلية والقضايا النظرية، ولحفظ نفسه من الخطأ يتوجب عليه إرجاع المسائل النظرية إلى قضايا بديهية؛ بل وإلى الأولية- لأن الأوليات مصونة عن الخطأ-، قد يشتبه كذلك في المشاهدات والكشوفات نتيجة الخلط بين المثال المتصل والمنفصل ويتوجب عليه العودة إلى الكشف المعصوم والمحصن عن الغفلة والسهو والنسيان.

لذا، كانت القضايا الدينية تفسيرات للواقعيات الوجودية القابلة للإثبات البرهاني وللمشاهدة الحسية والباطنية والقلبية، لأن الشيء موجود في متناول منهج الاستدلال المفهومي ويتسنى عن طريق الشهود القلبي والحسي أيضاً.

أما الشيء الذي لا وجود له مطلقاً إلا أن نطاقه لا يتجاوز اعتقاد شخص بعينه، فلا يمكن بأي حال إثباته، كما الأذواق الشخصية، لا هي قابلة للمشاهدة القلبية ولا هي في متناول الاستدلالات البرهانية.

إلا أن المعارف الدينية ليست مثل الأذواق الشخصية حتى لا يتسنى لأحد البرهنة عليها أو أن يفهمها غيرهم، بل إنها موجودة، ولأنها كذلك يتسنى بلوغها وإثباتها بالطريقين الشهودي والعقلي. وما رسالة الأنبياء عليهم السلام إلا تعليم للدين وتبليغ له، ففي المقام الأول يعلمون ويبلغون الناس المعارف الدينية، ومن ثم يحمونها من المحتجين، وبعبارة أخرى؛ قبل أن ينطلق الأنبياء عليهم السلام في تبليغ الدين فإنهم يقومون بتنظيمه ومن ثم يشرعون في تبيينه، ومن سولت له نفسه على مواجهته فإن دورهم

حينئذٍ هو الذب عنه علمياً، فإذا بلغت الحماية الحد المطلوب قاموا بإجرائه ميدانياً.

وعليه، لأن القضايا الدينية ليست بمنأى عن الواقع، فالأنبياء يجدونه ولغيرهم القدرة على فهم مراتبه ودرجاته والعثور عليه، ولو أن فهمهم غير مصون عن الخطأ في مقام التصور، وشهودهم غير منزه عن الخلط بين المثال المتصل والمنفصل. من هنا لم يكن لفهمهم قدسية فهم وشهود المعصوم؛ بل قد يقع محل نقد واعتراض ورد.

تأكيد القرآن على الإيمان والعمل الصالح:

اعتقد بعضهم أن مناط الدين لا يتجاوز نطاق الحكمة العملية، ولا يتعدى فضاؤه الإيمان والعشق والعقل العملي ولا علاقة له بالاستدلالات العقلية والحكمة النظرية؛ ولذ حسب رأيهم لا يجب أن نتعقبه بالبحث البرهاني.

وقد مر القول أن حوزة الدين تشتمل على الحكمة النظرية والعلمية، وينالها البرهان العقلي بقسميها؛ لذا، طرحت الآيات القرآنية الاستدلالات النظرية من جهة ولم تنس احتجاجات الأنبياء عليهم السلام؛ ولأن أساس الدين قائم على الاعتقاد والعمل، فقد ركّز القرآن الكريم على الإيمان والعمل، إلا أن الفهم يتقدمهما، لأنه الأرضية الممهدة لهما.

وعلاوة على ذلك، يبقى طي طريق الإيمان والفطرة والسلوك القلبي في متناول عامة الناس، أميهم ودارسهم. وقد جاء ذكر انفتاح العقول وإثارتها في خطب أمير المؤمنين عليه السلام حيث قال: **ويثيروا لهم دفائن العقول**[1]، فقسم عظيم منه يختص بالحكمة العملية، وازدهار العقل ونضجه يتحقق من خلال العمل.

لذا، مثلما اهتم القرآن الكريم بالإيمان، فأنه لم يهمل الاستدلال العقلي، لأن الإيمان إضافة إلى أنه هدف الاستدلال فإنه عام ومفتوح أمام الجميع تحت أي شرائط كانت.

---

(١) نهج البلاغة، الخطبة١، بند ٣٧.

تذكير:

يتميز الدين عن التدين والإيمان، فإذا كان الدين هو مجموعة اعتقادية، وثقافية، وأخلاقية، وفقهية وحقوقية أنزلها الباري عزّ وجلّ، وعرضت في قالب الحكمة النظرية أو العملية، فإن التدين باعتباره وصفاً للمجتمع الإنساني هو عبارة عن مجموعة الأفكار، والدافع الاعتقادية، والحافز الخلقي، والمحرك السلوكي للأمة الإسلامية. وقد يطلق الإيمان على مجموع العقيدة والتخلق والعمل الصالح، فإذا أطلق على خصوص العقيدة فهو في مقابل العمل الصالح الذي ينضوي التخلق- كوصف نفساني - تحته.

عقلانية الإيمان:

قد يقال: لا يمكن تحليل الإيمان عقلاً.

وللرد هذه الدعوى، يمكن تحليلها وبوجهين ينتج من كل واحد منها نتائج تختلف عن الأخر:

١- إذا كان المقصود أن الإيمان يتعلق بالأمور الجزئية، ولأن الأمور الجزئية لا يمكن إثباتها عقلاً، فإن التحليل العقلي يتعذر بالنسبة للإيمان، فهذا الاستدلال صحيح، لأنه لا يمكن إثبات الموجود العيني المشخص عقلاً، ولكن كون ذلك الموجود العيني المشخص يندرج تحت عنوان كلي، إذن يمكن إثبات إمكان أو ضرورة تحقق ذلك المفهوم الكلي عقلاً، ولو أن في الخارج لا وجود لشيء آخر غير الموجود العيني المشخص.

مثلا: لأن الجنة العينية هي موجود جزئي عيني وخارجي، فلا مجال لإثباتها أو نفيها عقلاً، إلا أن الإثبات العقلي لإمكان حسن الجزاء أو ضرورة أصله - بما أنه ينطبق على الجنة ونعيمها، وهي عبارة عن مفهوم كلي أيضاً - فهو أمر ممكن.

لهذا يمكن القول أن هذه المفاهيم الكلية ممكنة الوجود، عند ذلك يبين ضرورة

تحققها على أساس هدفية النظم، حتى يعلم بالمصداق الأكيد لهذا المفهوم (حسن الجزاء).

وهذه الضرورة العقلية هي التي نجدها في التعبيرات الدينية ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1]، فالقرآن مثلا يذكر المعاد بتعبير ﴿لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ وهو نفس الضرورة الفلسفية، ويقول حول القيامة: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ جَامِعُ النَّاسِ لِيَوْمٍ لَّا رَيْبَ فِيهِ﴾[2]، أي أن القيامة هي يوم ضروري الوجود، والعقل يثبت أصل إمكان وجوده وضرورته أيضاً، فيقول: بالتأكيد أن لهذا المفهوم (القيامة) مصداقاً، مثلما أن لمفهوم واجب الوجود مصداقاً حتمياً، إلا أنّ العقل لا يبحث في مصداقه الخارجي، وإنما يبحث عن المفهوم الكلي لواجب الوجود فحسب، فيقول: لا امتناع لواجب الوجود بل هو ممكن أولاً، هو ممكن بالإمكان العام الذي يتناسب مع ضرورة الوقوع ثانيًا، فتحققه ضروري الوقوع ثالثًا، أي أن اللّه ضروري الوجود.

لذا، لو أن متعلق الإيمان مفهوم كلي، فسيكون قابلاً للفهم والبرهنة العقلي، أما إذا كان متعلقه موجوداً خارجيًا مشخصاً، فعندئذٍ لا يمكن تعقله ولا البرهنة العقلية عليه، وبالتأكيد لو كان هذا الموجود مجرداً فلابد أن يكون مشهوداً، ولو كان مادياً فيجب أن يكون محسوساً، إلا أن قدرة العقل تبقى عاجزة عن إدراكه في الحالتين معاً، فالعقل أقل درجة من الشهود، في حين أن الحقيقة المجردة تفهم بالشهود العرفاني وليس بالعقل البرهاني، وأعلى درجة من الحس، فلا قدرة له على استيعابه حينئذٍ؛ لأن المحسوس يدرك بالحواس لا بالعقل.

٢- إذا كان المقصود بأن الإيمان أمر اكتسابي، نظير الأذواق الشخصية والرسوم الخاصة، فهو غير قابل للبرهنة. فهذا الكلام زائف، لأن الأنبياء عليهم السلام كانوا يدعون الناس إلى الإيمان، واستخدموا لأجل ذلك أساليب مختلفة من احتجاجات، واستدلالات، وحكم. ومن الواضح أن الشيء إذا كان غير قابل للبرهنة، فهو غير

---

(١) آل عمران: ٩.

(٢) آل عمران: ٩.

قابل للدعوة العقلية، والحال أن أولي الألباب وأرباب العقول قد دعوا إلى الإيمان.

نعم، لا يجد البرهان طريقاً إلى المسائل المتعلقة بالأذواق الشخصية، وما كان غير قابل للبرهان، لا يقبل الدعوة العقلية أيضاً، أما متعلقات الإيمان فلها واقعية خارجية ولا ترتبط بالأذواق، وما كان له رصيد خارجي فإن إثباته ممكن، أكان ذلك بالحس والتجربة، أم بالتواتر النقلي التاريخي، أم بالبرهان العقلي.

والخلاصة أن:

١- حتى ولو كان الإيمان أمراً مكتسباً، إلا أن متعلقه حقيقة عينية.

٢- كما يمكن فهم الحقيقة العينية بوساطة البرهان العقلي فإنه يمكن رؤيتها عن طريق الشهود القلبي.

٣- ما علم وجوده، يمكن الإيمان به والاعتقاد بجوهره، سواء أكان العلم به عن طريق البرهان الحصولي أم كان بوساطة العرفان الشهودي.

لا تتجاوز الأذواق الشخصية والرسوم والميول والنزعات الفردية حدود نفس الفرد وجميعها من لوازم وآثار المثال المتصل ولا ربط لها بالمثال المنفصل. لذا هي غير قابلة للنقل والانتقال المعرفي، بخلاف الإيمان، لأن متعلقه أمرٌ وجوديٌّ وله وثاق مع العالم المنفصل، سواء أكان مثالاً منفصلاً أم عقلاً منفصلاً. لذا هو قابل للنقل والانتقال المعرفي، أي فهمه وتفهيمه.

الفصل السادس

التعددية الدينيّة

التعددية الدينية:

يتبوأ بحث التعددية الدينية في البحوث الكلامية والفلسفية والدراسات الدينية المعاصرة موقعًا متميزًا، فالتعددية نوعٌ من التفكير أساسه ومبناه هو التعدد والكثرة الدينية، ويقع في النقطة المقابلة له النظرة والرؤية التي تتجه نحو الوحدة ونوع من الاختزالية الدينية.

قام «جون هيك» بتقسيم الرؤى الموجودة حول تنوع الأديان على ثلاث مجموعات هي؛ الاختزالية والتعددية والشمولية[1].

يعتقد الاختزاليون أنّ حقيقة السعادة، والخلاص والكمال، تختزل في دين واحدٍ ليس إلّا، والدين الحق ليس متعددًا؛ بل هو واحدٌ فحسب، بالاستنارة به يمكن بلوغ غاية الخلقة، لأنّه الوحيد الذي يتمتع بالحقيقة والسعادة.

ويرى التعدديون أنّ جميع الأديان يمكن أنْ تقود معتنقيها نحو الخلاص والكمال؛ وبعبارة أخرى: يجوز أنْ نجد الحقيقة والسعادة عند جميع الأديان، ويمكن أنْ تحضى جميع الأديان أيضًا بنصيب من السعادة والحقيقة.

أما الشموليون فيعتقدون بأنّ هناك طريقًا واحدًا للفلاح والسعادة، وهذا الطريق لا تتأتى معرفته والتعريف به إلا في نطاق دينٍ خاصٍ، وطبعًا يمكن للجميع أنْ يطوي هذا الطريق بشرط التقيّد بالقواعد المعروضة في ذلك الدين الحق، أو يكونوا صادقين في سلوكهم طريق الخلاص في قسم من ذلك الدين.

من جهة أخرى، يؤمن الشموليون - كما التعدديون - بأنّ اللطف والعناية الإلهية تجلّت بأنحاءٍ متعددةٍ في الأديان المختلفة، ويمكن أنْ يكون الخلاص من نصيب أيّ

---

(١) مباحث التعددية الدينية، ص ٦٤ - ٦٦.

شخصٍ، حتى لو كان جاهلاً بالأصول العقدية ولم يسمع عنها شيئًا.

بعبارة أخرى: لو نال الآخرون حظًا من السعادة والحقيقة، فهو من سهمي الحقيقة والسعادة، فأنا أرى الآخرين إلى جانبي وأعتبرهم جزءًا مني[1].

بيد أنّه يمكن تصور وجوهٍ أخرى لنظرية التعددية، يؤدي الخوض فيها إلى الخروج عن مجال هذه الدراسة.

تدور رحى هذا البحث حول بعض المحطات الرئيسية التي يمكن إدراجها ضمن التساؤلات الآتية:

١- هل يمكن فرض التنوع والتعدد في الأديان أو أنّ الدين واحدٌ ولا يقبل الكثرة؟

٢- أيمكن - مع وجود أنساقٍ عقديةٍ مختلفةٍ تتصف جميعها بالحقانية - أن يحضى الإنسان بلقاء اللّه من خلال طيّ السبل المختلفة؟

٣- هل يمكن التعايش مع معتنقي الديانات والمذاهب الأخرى؟

٤- هل يمكن لأتباع الديانات أنْ يروا أنفسهم من أهل النجاة مع وجود أديانٍ متعددةٍ ؟ وهل للشخص أنْ يتّبع أيّ دينٍ ويسلك أيّ طريقٍ، فيبلغ المقصد ويكون من أهل النجاة؟ هل يمكن للمعتنق لأيّ دين أنْ يعتبر نفسه سعيداً؟

التعدد الخارجي والتعدد الداخلي للدين:

يمكن تصور التعددية في مستويين، داخل إطار الدين (داخلي) وخارجه (خارجي).

التعددية خارج إطار الدين، تعني أنّ هناك أدياناً متعددة، ولجميعها نصيبٌ من الحقيقة والسعادة.

---

(١) مباحث التعددية الدينية، ص ٦٤-٦٦.

والتعددية داخل إطار الدين، تعني أنّ هناك تفسيراتٍ وقراءات مختلفة في الدين الواحد - ظهرت في صورة فرقٍ ومذاهبٍ متعددةٍ - وجميع تلك القراءات حقٌ، وكافيةٌ لنيل السعادة والفلاح.

مكانة البحث في علم الكلام:

يتوجب علينا في بداية الأمر تبيين مكانة بحث التعددية وأسسه ومبادئه، وهل أنّ هذه المسألة هي مسألةٌ نقليةٌ، أو تجريبيةٌ، أو عقليةٌ؟

تعتبر التعددية من القضايا العقلية لا التجريبية، ولهذا سيتحدد نطاقها في الفلسفة والكلام، والدليل على أنّها ليست تجريبية هو تعلقها بالرؤية الكونية، وفي هذا الإطار - الرؤية الكونية- لا مجال لغير العقل أو الوحي أو النقل القطعي للدخول فيها.

وإذا كان المقصود من العقل هو العقل الذي يسمو عن الحس والخيال والوهم (العقل البرهاني)، ويتحرك في محور القضايا الكلية ويصدر الأحكام وفقها؛ فإنّ المنظور من الوحي والنقل القطعي هو القرآن أو الخبر الذي يكون من حيث أصل الصدور وجهة الصدور والدلالة على المضمون قطعيًا ونصًا، يعني إذا كان خبرًا، فإضافةً إلى صراحة المتن، يتوجب أنْ يكون الخبر متوتراً، أو خبرًا واحدَ محفوفًا بقرائن قطعيةٍ، وإذا كان قرآنًا فدلالته تكون نصًا.

لذا، لما كان المستفاد من الوحي والنقل لا يتعدى مستوى الظاهر، فإنّه لن يفيد إلا الظن، ومن هنا لا يمكن الاكتفاء به، لأنّ القرآن الكريم لا يرى الظن مجديًا في تحديد الرؤية الكونية: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾[1].

ولا يمكن للتجربة ولوج حقل الرؤية الكونية، أو تمييز المذاهب الحقة من الباطلة، فالتجربة - بالمعنى الرائج لها في العلوم التجريبية - لا تؤتي ثمارها في مجال المذاهب التجريدية، لأنّه لو كان المنظور هو التجربة العملية، فإنّ كثيراً من

(١) يونس: ٣٦. النجم: ٢٨.

الحقائق ذات البعد النظري والعقدي، لا تُنال بالتجربة والاختبار، ولو كانت الحقائق لا تخضع للتجربة، وأردنا من خلال التجربة معرفة مدى صدقها وكذبها وأحقيتها وبطلانها، فسنواجه معضلة لا ندري كيف نتعامل معها.

وبتوضيحٍ آخر، يشتمل الدين على أبعادٍ عقديةٍ وقيميةٍ وعمليةٍ، فشطر منه يرتبط بالأصول، وتظهر ثمرته ومخزون مقدار كبيرٍ منه بعد الموت، بحيث لا يخضع للتجربة في الدنيا، كمسائل البرزخ والقيامة والجنة وجهنم.

ولا يمكن كذلك التعاطي مع قسم الأحكام والأخلاق الدينية من خلال التجربة. ولو تأتى إخضاعها جميعًا للتجربة، فيكون ذلك فقط من أجل ضمان حياة الناس الدنيوية، وتظهر آثارها في الدنيا فقط. أما لو تظهر بعض آثارها في عالم القيامة، فإنّ يد التجربة قاصرة عن أن تصل إليها[1]، فاختبار آثار الصلاة مثلاً، تكون مفيدةً في ما لو كانت آثارها تتلخص في الدنيا. وهكذا أيضاً بالنسبة للصوم والمعاملات والعبادات والإيقاعات والعقود التي تدور وفق مناط الأوامر الشرعية، حيث يمكن اختبار آثارها الحسنة إذا كانت ثمراتها تنحصر في الدنيا، في حين أنّ الدنيا بالنسبة للآخرة «كحلقة في فلاة»[2]؛ فالإنسان مسافرٌ أبديٌّ، وتمام حياته بالنسبة إلى مستقبله كتلك الحلقة في الصحراء أو مثل رطوبةٍ وبللٍ إزاء محيطٍ.

يبرز تحليل الدين النهائي أنّ التجربة الحسية لن تجدينا نفعًا في رسم صورة واضحة عن قضايا الرؤية الكونية والمعارف الدينية، وإنما الطريق الصحيح في معرفتها هو العقل الاستدلالي (البرهاني) والنصّ والنقل القطعي.

تعذر تنوّع الأديان:

أوّل سؤال يواجهنا عند دراسة التعددية الخارجية للدين، هو إمكان فرضية التعدد في الأديان.

---

(١) لا يمكن تطبيق المنهج التجريبي على بعض الأحكام والأخلاق الدينية، وأذا امكن تطبيق المنهج التجريبي عليها فإنه يتحقق ذلك فيما إذا كانت هناك آثار دنيوية حسية وأما إذا كانت الآثار أخروية فإن التجربة عاجزة عن ذلك.

(٢) بحار الأنوار، ج٥٥، ص٣٤. والعبارة هي «كحلقة في فلاة».

وفي الجواب يتوجب القول أنّ هذه الفرضية غير صحيحةٍ، لأنّ الهدف من الدين هو تربية الإنسان، وقد ثبت أنّ الإنسان حقيقةٌ واحدةٌ، والنتيجة هي أنّ هذا الدين الذي يهدف إلى تربية الإنسان سيكون واحدًا.

فالعلاقة بين الأنثربولوجيا (معرفة الإنسان) ومعرفة الدين هي علاقةٌ وطيدةٌ، بحيث تكشف معرفة الإنسان الدقيقة عن الصورة الواضحة للدين الصحيح، فمثلاً لو اكتشف أنّ للناس حقائقَ مختلفة على مرّ العصور والقرون، فسيكون لهم أديان مختلفة أيضًا، أما لو يثبت أنّ للإنسان فطرةً إلهية ثابتة لا تتغير بتغير الأعصار والأمصار، واقتصر التحول والتبدل على البدن الطبيعي الترابي فقط، فإنّ الدين أيضًا يتوجب أنْ يكون - باعتباره متعلقًا بالفطرة الإنسانية الثابتة - واحدًا وثابتًا. وعلى هذا، يتوجب أن تكون أصول الدين ثابتةً بنحو دائم، وإنْ كانت فروعه - التي يُعبَر عنها بالمنهاج والشريعة - متغيرةً ومتبدلةً.

فحقيقة الناس واحدةٌ تبقى ثابتةً مهما تغيرت الشروط والظروف، وماهية الفطرة والقلب والعقل لديهم من سنخ واحد، وإنْ اختلف البدن وعلاقاته مع الطبيعة وكيفية حياته على مرّ العصور، مثلما عليه الأمر في المقايضة أو السفر، حيث كانت المقايضة في السابق بصورةٍ واليوم هي في صورةٍ أخرى، أو أنّه في ما مضى كان يستخدم الحيوان لتنقلاته واليوم يسافر بالسيارة والطائرة.

أما الأمور المتعلقة بالفطرة الإنسانية فهي واحدةٌ وثابتةٌ دائمًا، مثلاً إذا كان الإنسان في السابق عاشقٌ للعدالة، مبغضٌ للظلم، يلتذ بالتواضع وأداء الأمانة والحرية والاستقلال، وينفر من التكبر والخيانة والاستعمار، والاستثمار، والاستعباد، والاستحمار، فهو اليوم أيضًا كذلك. فالأصول الكلية للدين والأخلاق والمعارف التي تعود إلى فطرة الإنسان هي ثابتةٌ ولا تقبل التغيير، لأنّ فطرة الإنسان ثابتةٌ.

وعلى هذا، هناك العلاقة وطيدة بين التعددية الدينية ومعرفة الإنسان، بحيث لا يبقى هناك موضوعٌ للكثرة والتعددية الدينية في ما لو اعتقدنا بالفطرة الإنسانية الثابتة والحقيقة الواحدة، بينما ستصح الفرضية في ما لو قبلنا باختلاف حقائق الإنسان،

لكن التعددية فرضيةٌ خاطئةٌ، كما يقول القرآن: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[1]، و﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ﴾[2]، أي أن هناك ديناً واحداً فحسب هو الحق لا غير.

منشأ تعدد الشريعة والمنهاج:

يقودنا البرهان العقلي والشواهد النقلية - القرآن والروايات - أيضًا إلى أنّ الإنسان يمتلك روحًا واحدةً، لها عقل، وقلب، وفطرة، وشؤون عديدة، وأنّ الإنسان يمتلك بدنًا يرتبط بالطبيعة والمحيط.

ترتبط روح الإنسان بما وراء الطبيعة، وتبقى ثابتةً على مدى العصور والقرون المتمادية، لا يؤثر فيها مضي الأيام، أي أنّ روح الإنسان ليست شرقيةً، أو غربيةً، أو شماليةً، أو جنوبيةً، بل إنّ روحه تسمو فوق الطبيعة. وعليه يتوجب البحث عن عوامل تكاملها في ما وراء الطبيعة.

أما جسد الإنسان وبدنه فهو مرتبط بالإقليم الغربي أو الشرقي أو بالمنطقة الاستوائية وأمثال ذلك من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى لسان استعداد البشرية مختلفٌ ومتجهٌ نحو التكامل، ولأنّ الطبيعة وآثارها مختلفةٌ والاستعدادات متعددةٌ، فإنّ متطلبات الإنسان من حيث الإقليم الطبيعي والاستعدادات مختلفةٌ ويجب سدّها بإجابات متنوعةٍ؛ من هنا، تغيرت وتعددت الشرائع والمناهج نتيجةً لارتباطها مع البعد المتغير في الإنسان.

على هذا الأساس، تساوت المسائل الرياضية - حيث أنها ترتبط بالعقل البشري - أو قضايا الحكمة والكلام - إذ تتعلق بفطرة الإنسان وعقله - شرقًا وغربًا، شمالاً وجنوبًا، وجاءت على نسق واحد، على عكس مسائل العلوم التجريبية، كالطب والصيدلة (البعد العملي لا العلمي) حيث اختلفت باختلاف الأفراد.

(١) آل عمران: ١٩.

(٢) آل عمران: ٨٥.

وتتسم أصول الدين والخطوط العامة للأخلاق والحقوق والفقه بالثبات لأنها تعكس البعد الثابت في الإنسان، وهو فطرته: ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾[1]، بينما تتصف الشرائع والمناهج بالتعدد والتغير لارتباطها بالأساليب والشرائط المعيشية للإنسان.

وحدة الكثير وكثرة الواحد:

إن السؤال الذي قد ينقدح في الأذهان في هذا المجال ويمكن أن يشكل دليلاً يستند إليه المؤيدون لنظرية التعددية الدينية هو: ألا يمكن عدّ ثنائية الأبعاد الوجودية للإنسان (البدن والروح) تأييدًا لنظرية التعددية الدينية؟

يتوجب القول في الإجابة عن هذا السؤال أنّه من الخطأ إمكانية تحميل الأديان المختلفة على من عنده فطرة واحدة، لأنّ الأمر سينجر إلى وحدة الكثير أو كثرة الواحد.

وبعبارة أخرى؛ سيؤول «الكثير بما هو كثير» إلى الواحد، أو «الواحد بما هو واحد» إلى كثير، في حين أنّ تكثير الواحد وتوحيد الكثير أمرٌ محال، وباستحالة هاتين القضيتين تبطل فكرة التعددية الدينية.

لهذا، لا تقبل الروح الواحدة إلا دينًا واحدًا، فالقانون الذي سُنَّ لتربية الروح الإنسانية وتوجيهها إلى علاقةٍ وطيدةٍ مع هذه الروح، ولو كانت هذه الأخيرة واحدةً فمن الضروري أنْ يكون ذلك القانون واحدًا أيضًا، وإلا فإنّ القانون الواحد - مع حفظ الوحدة - يجب أن يكون متغيرًا ومتنوعًا ومتكثّرًا، أو أنّ الفطرة الواحدة - في عين وحدتها - يجب أن تكون متعددةً ومتكثرةً، وهذا أمر محال بناءً على هذا، ما دامت الفطرة واحدةً فلن يكون الدين الحاكم والمربي والمدبّر للفطرة إلا واحدًا أيضًا. والأنبياء وإنْ كان كلّ واحدٍ منهم قد انتهج سبيلًا مختلفًا وإطارًا خاصًا - يرتبط بالبعد الإقليمي والبدني للإنسان- إلّا أنّهم كانوا جميعًا على وحدةٍ في الخطوط العامة.

---

(١) الروم: ٣٠.

وعليه يخطئ من يرى التعددية الدينية بمعنى أنْ يكون لأمة العصرَ الواحد، أو لإنسان العصور المختلفة مع وحدانية فطرتهم أديانٌ مختلفةٌ من حيث الأصول العقدية والخطوط الأخلاقية والحقوقية العامة.

كما يخطئ من يتصورها في من يكون في عصرٍ معيّنٍ ويريد أن يدين أديانٍ مختلفةٍ أو من يكون في عصورٍ مختلفةٍ وعنده أديانٌ متعددةٌ مختلفة من حيث الأصول والخطوط العامة، وإنْ صح تخلل عصورٍ عدة، شرائع ومناهج متنوعةٌ مستقاةٌ من دينٍ واحدٍ.

أقسام الكثرة:

يمكن تصور أشكال متعددة مختلفة من أنواع التعدد والكثرة في الدين، ندرجها على النحو الآتي:

١- الهدف الواحد والطريق الواحد: قد تقع الأمور الكثيرة، تحت إطار مجموعة صراطٍ مستقيمٍ تصل إلى هدفٍ واحدٍ. في ظل هذه الكثرة يمكن القول أنّ هذه الأمور الكثيرة ليستَ بمنأى عن الحق، بمعنى أنّها إمّا حقٌّ محضٌ أو أنّها قريبة إلى الحق، لأنّ كلاً من الهدف والصراط في هذه الحالة هما واحدٌ، وإنّما يكمن الفرق في الطرق الفرعية المتصلة بهذا الصراط. بحيث أنها لو اتصلت به، فستنتهي - لا محالة - إلى هدفٍ واحدٍ ووحيدٍ.

٢- الأهداف المتعددة في طول بعضها عن بعضٍ: قد تعود الكثرة أحيانًا إلى الهدف، أيْ أنّ الأهداف هي الكثيرة، وليس الطريق، غير أنّ تلك الأهداف الكثيرة، هي شؤون هدفٍ واحدٍ سامٍ ورفيعٍ، بمعنى أنّ كل شخصٍ يبلغ هدفًا معيّنًا من طريقٍ خاصٍ بحيث أنّ مجموعة هَذه الأهداف تشكّل شؤون هدفٍ نهائيٍ رفيعٍ.

في مثل هذه الحالة أيضًا يمكن قبول هذه الكثرة والنظر إلى هذا النوع من التعددية بنحوٍ إيجابيٍ، لأنّ تمايز هذه الشؤون والخطوط المتنوعة والمتعددة واختلافها لا يعدو أنْ يكوَن فرعيًا وجزئيًا، وليس أنّه أصليٌ وكليٌ.

٣- الأهداف المتعددة في عرض بعضها عن بعض: قد تكون الأهداف متباينةً، بحيث تقع الأهداف المفروضة في مقابل بعضها بعضاً، فبينما تثبت إحداها أمراً نجد الأخرى تنفيه، كأن يبدي شخص نظرةً إيجابيةً عن مبدأ العالم ومعاده، وأنكر آخر - معاذ اللّه - ذلك، أو يرى مذهبٌ أنّ للإنسان حياةً بعد الموت وأنّه حيّ في القيامة وينظر مذهبٌ آخرٌ إلى أنّ المسألة ضربٌ من العبث، وأنّ الإنسان يفني بعد الموت ولا وجود للقيامة.

لا يمكن لهذا النوع من الكثرات المتقابلة وجهًا لوجهٍ أنْ يكون حقًا؛ لأنّ هذه المذاهب إما أنْ تكون متناقضةً في ما بينها؛ وإما أنها بمثابة المتناقضين، وبما أنّ جمع النقيضين محالٌ، فلن تكون الحقانية لكليهما، كما لا يمكن أن يكونا باطلين معًا.

٤- الهدف الواحد والسبل متعددة: قد يكون الهدف واحدًا، لكن السبل متعددةٌ وتقع في مقابل بعضها بعضاً، أيْ أن هذه السبل والطرق الفرعية ليست أصلاً واحدًا ولا تنتهي إلى صراطٍ واحدٍ، بل نجد أنّ إحداها - أي السبل - تتجه نحو الشرق وأخرى إلى الغرب، وبينما تتخذ ثالثة طريق الشمال تسير الرابعة صوب الجنوب.

وليست مثل الأرض كروية الشكل، حتى تكون الطرق الأربعة منحنية المسار، فتلتقي في نهاية المطاف عند نقطة واحدة، بل تكون امتدادية لا يمكن لأيّ طريق أنْ يتقاطع مع الآخر مطلقًا.

إن مثل هذه الكثرة مرفوضةٌ، ولا يمكن القول بأنْ جميع طرقها حقٌ، لأن هذا التعدد وهذه الكثرة تستلزم اجتماع النقيضين واجتماع النقيضين محالٌ.

٥- تنوع الثقافات، والعادات والرسوم: يتصور بعضهم أنّ الدين والثقافة شيءٌ واحدٌ، وبما أنّ الثقافات متنوعةٌ ومتعددة، فلا جرم من أنّ الدين سيكون متعددًا، وأنّ الاعتقاد بالتعددية الدينية هو نفسه الإيمان بالتعددية الثقافية، في حين أنّ التعددية الدينية لا تعني الاعتقاد بتنوع العادات والآداب والرسوم والتقاليد والسنن والثقافة، فلكل مجتمع - يعيش في أيّ منطقة- ثقافةٌ وآدابٌ وعاداتٌ ورسومٌ خاصةٌ به، ولكل

منه طراز معين في الأكل، واللباس، والسفر والحضر، وغير ذلك من الطرق الخاصة، ولكل واحد منه حرية اختيار إحدى الآداب والالتزام بها.

لا مانع من قبول هذا الطراز من التعددية، ولا يوجد هناك دليلٌ لإثبات حقانية أيّ أحد منها أو بطلانه.

وبعبارة أخرى: ليس هناك أيّ محذور من تعدد العادات، وليس هناك أيّ دليلٍ من أجل التأكيد على وحدة الثقافة والإصرار على حقانيتها؛ لكن مثل هذا النوع من التعددية، خارج عن إطار بحث التعددية الدينية.

والخلاصة: ليس هناك حاجةٌ ملحةٌ إلى السعي والبحث الفكري من أجل معرفة أحقية ما يتعلق بإحدى العادات أو بطلانه، والتقاليد، والآداب، والرسوم، بينما سيكون السعي الحثيث والبحث الفكري المعمق ضرورةً ملحةً في ما يرتبط بالإيمان والكفر وإثبات أيّهما على حق وأيّهما على باطل.

والدليل على عدم لزوم البحث الفكري في خصوص الآداب والتقاليد، هو أنّها أمورٌ اعتباريةٌ جعليةٌ، ولمّا كان الكفر والإيمان ليسا أمرًا اعتباريًا محضًا، ولا جعليًا صرفًا، بل يقوم على خلفيةٍ واقعيةٍ، فإنّ أحدهما على حقٍ، والآخر على باطل لا محالة، والطريق الموصل إلى الحق أيضًا مفتوحٌ على مصراعيه، ومن خلال البحث والتحقيق المستمر وتبادل النظر يمكن بلوغ الحق ونيل الدين الواحد والشامل للعالم.

على هذا،لم يكن التحقيق والفحص لازمًا في ما يخص العادات والتقاليد، وإذا اقتضت مسألة الكفر والإيمان ذلك، فلأنّها تستند إلى الواقع أولاً، ولها علاقةٌ وطيدةٌ بمصير الإنسان وسعادته ثانياً.

إمكانية التعايش السلمي مع اتباع الديانات الأخرى:

لا تعنى نظرية التعددية الدينية بدراسة إمكانية انصهار البشرية على اختلاف

عقائدهم ومذاهبهم وأديانهم في بوتقة مجتمع واحد أو عدم إمكانيّته، يتعايشون في ما بينهم سلميًا؛ لأنّ وجود طوائف تحيا حياة هادئة ومشتركة على الرغم من اختلافها فكرياً وعقدياً ومذهبياً ودينيًا هو أمرٌ يمكن وقوعه وتحققه في أرض الواقع.

إنّ التعايش السلمي بين الملل والقوميات المختلفة لا يعني بالضرورة أنْ تعتبر كل واحدةٍ منها الأخرى من أهل جهنم، وأن تنفيها بالأصالة.

فالحاجة الملحة قد تقتضي أنْ تعيش كل واحدةٍ منها جنبًا إلى جنب مع الأخرى، فمن الممكن أن ترى كلا منهما الأخرى باطلةً ومعذورةً، وليست من أهل الجحيم، لأنّه ليس كلّ باطلٍ ومبطلٍ في جهنم، ومسألة تمييز الحق ليست بمنأى عن الاشتباه، ولو أخطأ الإنسانُ تحديدَ الهدف بعد أنْ بذل سعيه، فمن المحتمل أنْ لا يكون مآله إلى النار، ولو أنّه في مقابل ذلك لن ينال حظاً من فيض الحق.

وبعبارة أخرى، ليس التعايش السلمي بين المذاهب والنحل المختلفة من قبيل تحمّل الشدائد والصبر بحيث يكون هناك نوعٌ من التظاهر بالسلم، وما يُعبّر عنه بالتصالح السياسي، بل هو نوعٌ من الانسجام الإنساني، فقد يكون أحدهم على حقٍ والآخر على باطلٍ، لكن هذا الأخير لم يقصّر في اكتشاف الحق، بل كان قاصراً، فبعد السعي والجهد الحثيث لم يبلغ الهدف؛ مثل هذا الإنسان هو معذورٌ، ولا يكون من أهل النار، وإنْ كان كلامه باطلاً، وهو من أولئك الذين قال اللّه في حقهم في القرآن: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾[1]، ويشملهم الباري تعالى بلطفه.

معيار التعايش السلمي:

يظهر من الآيات القرآنية إمكانية التعايش السلمي بين أصحاب الأديان المختلفة

(١) التوبة: ١٠٦.

من خلال قبول الخطوط العامة لأديان بعضهما بعضاً.

وبعبارة أخرى، أنْ يكون الدين الحاكم واحداً، وعلى أتباع الديانات الأخرى - كل واحد ممن يعتنق دينًا خاصًا في أحواله الشخصية - أن يسيروا خلف دين واحد حاكم في المسائل العمومية للبلد.

ومن هذا المنطلق، يوّجه الرسول ﷺ خطابه إلى أهل الكتاب قائلا: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾[1]. مفهوم الآية هو أنْ نكون موّحدين ولا أحد يفرض نفسه على الآخر، وأن نقبل الخطوط العريضة للوحي، طبعًا ليس ذلك بمعنى التعددية الدينية التي تكون فيها جميع العقائد المقابلة على الحق، لأنّه قد ثبتت حقانية المعارف المشتركة والدين الخاتم بالخصوص، ولا حاكمية إلّا للدين الإسلامي؛ وأما البقية فهم آمنون في ملاذ الإسلام، ويبقى أنّ الناجون في المعاد هم طائفةٌ واحدةٌ، لأنّ الطريق الموصل إلى النجاة والسعادة الأبدية في المعاد والقيامة واحد ليس إلا.

وحتى يتضح الأمر لابد من الفصل بين سؤالين مطروحين في هذا المجال:

١- هل من الصحيح أنْ يكون هناك تعايشٌ بين أتباع الأديان والمذاهب؟ ومن أجل حفظ الطمأنينة واستتباب الأمن في بلد معين، هل يمكن أنْ يعيش أصحاب الأديان والمذاهب المختلفة إلى جانب بعضهم بعضاً؟ وسيأتي الجواب الخاص بهذا السؤال في ما بعد.

٢- هل الباعث الحقيقي على تكامل الإنسان واحد أو متعدد؟ أيبلغ الإنسان كماله المنشود إذا ما اعتقد بحقيقةٍ واحدةٍ، وقطع طريقًا واحدًا ؟ هل تعدد الحقائق هي الدافع إلى تكامل الإنسان أو إنّ الحقيقة الواحدة هي السبب في ذلك؟ هل أنّ القيامة هي ظرف ظهور كمالات تلك الحقيقة الواحدة؟

---

(١) آل عمران: ٦٤.

والجواب على ذلك أنّه: إذا ما طرح موضوع كمال الإنسان الواقعي وأحداث القيامة فإن هناك سبيلاً واحداً فقط لضمان الكمال النهائي للإنسان، وأما إذا دار الحديث عن إدارة شؤون الدولة وتوحيد وجهات النظر المختلفة، فسنقف أمام مفترق طريقين:

أحدهما: أنْ يعتقد الجميع بدينٍ واحدٍ.

وثانيهما: في وسع أتباع الأديان الأخرى رعاية القوانين العامة والتعايش سلميًا في ما بينهم بالانضواء تحت مظلة دينٍ واحدٍ من دون التخلي عن عقائدهم الخاصة، ففي المنظومة الدنيوية ليس في مقدور أيٍّ كان أنْ يتسلط على عقائد الآخرين وأفكارهم الخاصة ويدّعي ملكية القدرة الفكرية، أو أنْ يقول: تفكيري حق وعلى الجميع أنْ يفكروا مثلي، وإلا ستكون عاقبتهم وخيمة، لأنّ مجال الفكر مفتوح على مصراعيه أمام الجميع.

لهذا، يشير القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا﴾، وذلك أنّ هناك من يعتقد أنّ أفكاره لا بد أنْ تكون حاكمة، لكن الحقيقة أمر آخر؛ إذ يتوجب قبول الفكرة التي تتميز بالدقة والعمق من أيّ قائلٍ.

إنّ هناك فرقاً لا بد من ذكره هنا وهو أنّ التعايش السلمي بين أتباع الديانات وحريتهم في عرض الفكرة شيءٌ، وسعادتهم الأخروية شيءٌ آخر، لأنّه مثلما قيل، هدف الخلقة والفطرة الإنسانية ووحدة الطريق تفرض على الإنسان التوجه بالفطرة الواحدة في الطريق الواحد نحو هدفٍ واحدٍ.

فدراسة المنظومات والآراء العقدية من زاوية أخروية، يكشف عن حقانية إحداها فقط، وسالكو طريقٍ واحدٍ هم الناجون، أما إذا كانت الزاوية التي يتم النظر مس خلالها دنيوية، ففي مقدور البشرية على تنوع الديانات أنْ تحيا سويةً بفكرٍ متحررٍ، وتسلك المنهج السليم من دون التعدّي على الخطوط الحمراء للعقل والنقل فتنال هدفها الدنيوي.

دعوة الإسلام إلى التعايش السلمي:

يحث الإسلام معتنقيه على التعاطي فيما بينهم بالعدل والسلم، وبنفس الوزن يدعوهم إلى التأقلم مع أتباع الديانات والمذاهب الأخرى، هذه المسألة قرآنية بالدرجة الأولى، والنظام الإسلامي أيضًا يتحرك وفق هذا الاستراتيجية. ففي القرآن الكريم:

١ - يُلزم المسلمون والمؤمنون بالتآخي والتعايش فيما بينهم: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾[١]. ففي الحقيقة، المؤمنون مع بعضهم تجمعهم أخوة الدين. لذلك، يلزم الإصلاح بينهم.

٢- يتوجب عليهم - علاوة على ذلك - الانصهار مع بقية الموحّدين من يهود ومسيحيين ممن يعتقدون باللّه والنبوة الإلهية في بوتقة النظام الإسلامي.

وبعبارة أخرى: إنّ الموحّدين- باستثناء المعتقدين عمدًا بالتثليث أو التشبيه - يتعاملون سلميًا من وجهة نظر معينة.

٣- التعامل السلمي أيضًا مع الكفار والملحدين الذين لا يؤمنون بالتوحيد، ولا بالمبدأ والمعاد، نتيجة تبعيتهم لاتجاهات إلحادية ومادّية معينة، ولا يسعون إلى إثارة البلبلة وقلب النظام الإسلامي، وإنّما هم جاهزون للتعايش السلمي مع المسلمين. أما إذا قاموا بإثارة النزاعات والخلافات مع النظام الإسلامي وأرادوا قلبه، فإنّ الإسلام في هذه الصورة قد أصدر أوامره بالدفاع والمواجهة معهم.

يذكر سبحانه وتعالى هذه الطائفة في سورة الممتحنة، فيقول: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُواْ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[٢].

---

(١) الحجرات: ١٠.

(٢) الممتحنة: ٨ - ٩.

فعلى أساس الآية، يكون التعامل مع الكفار الذين كانت سجلاتهم الشخصية نظيفة بأنْ لم تكن لهم سوابق سيئة ضد الإسلام - قبل انتصاره وبعده - بالعدل والبرّ.

وعلى هذا، يجوز التعايش السلمي مع أولئك الذين لم يضايقوا النبيﷺ عندما كان مظلومًا في مكة، ولم يتعرضوا له وللمسلمين بالأذية حين هاجر منها إلى المدينة وشكّل الحكومة الإسلامية بها.

وكذلك تصح إقامة العلاقات والعيش المشترك مع الكفار المحايدين الذين لم يتخذوا مواقف ضد الإسلام والمسلمين، ولم يساهموا في التضييق أو التعبئة ضدهم، ولم يشكلّوا جبهات سياسية وفكرية وعسكرية واقتصادية أضرت بالإسلام والمسلمين أو تضرهم. ولا يعني التعايش معهم عدم ظلمهم فقط، بل يعني التعامل معهم بتمام القسط والعدل بل والإحسان إليهم، لأنّ العدل والإنصاف والإحسان هو أمرٌ حسنٌ، ولو كان مع الكافر، والظلم والجور قبيحٌ ولو كان معه كذلك.

عندئذٍ، يحظى التعايش السلمي مع معتنقي الديانات والمذاهب الأخرى في التعاليم القرآنية بالمقبولية، أما أنّ كونهم جميعاً من أهل الجنة أو من أصحاب الجحيم مسألة أخرى، كما انها تنطوي على استثناءات، فمن كان قاصرًا أو معذورًا فأمره موقوفٌ على اللّه تعالى.

عدم التسامح والتساهل في الدين:

يختلف التعايش السلمي عن التسامح والتساهل، وإذا كان الإسلام قد دعا المسلمين وفق شرائط خاصة إلى التعايش السلمي مع الكفار والمشركين، فإنّه لم يدعهم مطلقًا إلى التسامح والتساهل، ولم نجده يتحدث عن التعاطي مع الكفار والمشركين بالتسامح والتساهل، بل نجد القرآن قائمًا على عدم الوفاق مع الباطل

وأتباعه: ﴿فَلَا تُطِعِ ٱلْمُكَذِّبِينَ ۝٨ وَدُّواْ لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ﴾[١]، المكذبون يريدون أنْ تبدي بعض اللّين في القضايا الدينية حتى يبادلونك هم اللّين، أي اللّين المصحوبُ بالانحراف عن الحق.

وبعبارة أخرى: يحذّر القرآن الكريم الرسولﷺ من أيّ رضوخٍ في مقابل اقتراحات المشركين، أو أيّ مداهنةٍ مع أهل الباطل.

فالإنسان الهادف الذي يتحرك في محور الحق، ويصبوا إلى تحقيق الأهداف المقدسة، لا يمكنه أبدًا التنازل عنها أو المساومة عليها، لهذا يقول أمير المؤمنين عليه السلام: «**ولعمري ما علي من قتال من خالف الحق وخابط الغي من إدهان ولا إيهان**»[٢].

فالمتدين لا يبدي في مجال اعتقاده، ولا في بعد عمله أيّ ضعف أو ليونة في مقابل العدو ومراميه الدنيئة، وكما لا يتراجع في بعده العقدي عن أيديولوجيته ومعتقداته، كذلك لا يتقهقر عن مواقفه المبدئية في بعده العملي.

هذا، وتصف الروايات، الدين الإسلامي بالشريعة «السمحة السهلة»، وليس بالتسامح والتساهل، وفي ذلك إشارة إلى أنّ الدين الإسلامي ينسجم مع الفطرة الإنسانية وقابل للتحمّل، وبما أنهما كذلك، فيمكن التجاوب معه، وليس أنّه صعب المراس ومخالف لطبيعة الإنسان والمجتمع.

نقل «الكليني» رحمه اللّه أنّ امرأة عثمان بن مظعون جاءت إلى النبيﷺ فقالت: يا رسول اللّه إنّ عثمان يصوم النهار ويقوم الليل. فخرج رسول اللّهﷺ مغضبًا حتى جاء إلى عثمان فوجده يصلي، فانصرف عثمان حين رأى رسول اللّهﷺ فقال له: «**يا عثمان، لم يرسلني اللّه تعالى بالرهبانية ولكن بعثني بالحنيفة السّهلة السّمحة، أصوم وأصلي وألمس أهلي، فمن أحب فطرتي فليستنّ بسنتي ومن سنّتي النكاح**»[٣]؛ ففي

---

(١) القلم: ٨ - ٩.

(٢) نهج البلاغة، خطبة ٢٤.

(٣) الكافي، ج٥، ص٤٩٤، ح١.

هذه الرواية، وصف النبيﷺ دينه الحنيف بالسّمحة والسّهلة.

وعن الإمام الصادقعليه السلام، أنّه قال: «**إنّ اللّه تبارك وتعالى أعطى محمّدًاﷺ شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسىعليهم السلام: التّوحيد والإخلاص وخلع الأنداد والفطرة الحنيفيّة السّمحة ولا رهبانية ولا سياحة، أُحلّ فيها الطّيّبات وحرّم فيها الخبائث ووضع عنهم إصرهم والأغلال الّتي كانت عليهم**»[١].

وعندما يصف اللّه تعالى القرآن، يقول: ﴿**وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْءَانَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِن مُّدَّكِرٍ**﴾[٢].

إنّ المعارف القرآنية هي أحكامٌ وتعاليمٌ يسيرةٌ يمكن للجميع تحمّلها، وقد وصف اللّه القرآن بذلك، ومن جهة أخرى، ذكر تعالى أنّ القرآن ثقيلٌ، فهو سهل ولكن ليس ذلك بمعنى أنّه واهٍ وسخيفٍ، بل هو ثقيلٌ، السهولة ضد الصعوبة، والدين والمواضيع القرآنية سهلةٌ، وأداؤها ليس صعبًا، لكن القرآن ثقيلٌ: ﴿**إِنَّا سَنُلْقِى عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا**﴾[٣].

الثقيل هو الوزين وغني المحتوى والعالي، وبما أنّ محتوى القرآن عميقٌ وغنيٌّ، فإنّه لا يمتاز بالخفة والسخافة والوهم، وليس القرآن في متناول العرف العام، وإنْ كانت مواضيعه ومعارفه الراقية تتنزل إلى مستوى فهم جميع من هو في حدّ العرف، إذ ينتفع منه من خلال بيانه اليسير والبسيط.

وعلى هذا، يتميز الدين الإسلامي بالبساطة والسهولة، لكن لا مجال فيه للتساهل والتسامح، لأنّ التساهل والتسامح صفةٌ مذمومةٌ يتصف بها الإنسان وعبر عنها القرآن الكريم بـ «المداهنة»، أما السهولة والسمحة فهي وصفٌ ممدوحٌ للدين، ومثلما أنّ الثقل نعتٌ ممدوحٌ للقرآن فإنّ التثاقل صفةٌ مذمومةٌ للإنسان: ﴿**مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ انفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ**﴾[٤].

(١) الكافي، ج٢، ص٤١٧، ح١.

(٢) القمر: ١٧.

(٣) المزمل: ٥.

(٤) التوبة: ٣٨.

التسامح في أدلة السنن:

يجوز التسامح في أدلة السنن، ولكن ليس معنى هذا أن نقول: إنّه قد يكون هناك تساهل وتسامح في العمل، بل بما أنّ كل ما بالعرض لا بد وأنْ ينتهي إلى ما بالذات، فجميع أدلّة السنن والمستحبات يتوجب أنْ تستند إلى قاعدةٍ علميةٍ قطعيةٍ ذاتية الحجية، ولأنّ خلفية الأحاديث المرتبطة بالمستحبات هي أدلةٌ قطعيةٌ ويقينيةٌ فلا ضرورة إلى الدقة العالية في إسناد بعضها.

يرجع تفصيل بحث هذه المسألة إلى فن أصول الفقه، وفيه يتم دراسة هل أنّ أحاديث «مَنْ بَلَغ» تثبت استحباب محتوى الرواية الضعيفة أم تثبت ثواب الانقياد أو...؟

لهذا، لا علاقة للتسامح في أدلة السنن مع التساهل والتسامح في سلوك الآخرين، والإسلام أساساً، دين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومن ميزات الأمة الإسلامية أنّ أفرادها يدعون بعضهم بعضاً إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن الأعمال السيئة، إلى الحد الذي قال فيه أمير المؤمنين عليه السلام: إنّ التارك لإنكار المنكر بلسانه ويده وقلبه، «**فذلك ميّت الأحياء**»[1]. فالإنسان المتساهل والمتسامح في قبال السلوك المنحرف للآخرين يكون في جنازة عمودية (في قبال الجنازة الأفقية)، فهو يعيش بالحياة الحيوانية والنباتية، ولا حظ له من الحياة الإنسانية.

الترحيب بعرض آراء الغير:

إنّ تهيئة الأجواء لإبداء أفكار، وعرض نظرات الآخرين، والاستماع إلى آرائهم هو من الأمور المستحسنة والإيجابية، لكن يتوجب الالتفات إلى أنّ هذه الكثرة لا تكشف إلا عن مجال التفاهم وتبادل النظر وليس أنّها تعبّر عن كثرةٍ واقعيةٍ، لأنّ الواقعية واحدة ليس إلا، وعلى الإنسان أنْ يسعى لبلوغها.

---

(١) نهج البلاغة، الحكمة ٣٧٤.

ويتوجب على كل واحد أنْ يعتقد بهذا الأصل وهو أنّه عليّ السعي لنيل الواقعية. وفي هذا المجال يمكن لنظرات الآخرين أنْ تساهم في الوصول إلى الواقعية الأصيلة والخالصة، وإذا كان ارتكاب الخطأ محتملا من بعضهم فإنّ بلوغ الحقيقة من بعضهم الآخر ممكنٌ، فيأخذ الإنسان برأيه في ذلك، وبهذا تكون التعددية حقًا ما دامت بمعنى حق الآخرين في إبداء الرأي وتبادل وجهات النظر في الفضاء الفكري.

وبعبارة أخرى، توجد طرق عدة لمعرفة الواقعية وتمييزها وفصلها عن غيرها، ومثلما يمكن لبعض هذه السبل أنْ تصل إلى الحقيقة والواقع قد تخطئة أخرى ولا تصيبه؛ لذا يتوجب غربلة الآراء المعروضة من الآخرين وانتخاب أفضلها، إذ عبّر القرآن عن ذلك بقوله: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ﴿١٧﴾ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾[1].

تجدر الإشارة إلى أنّ للآية مدلولاً آخر لا يخلو من الدقة، قائمٌ على أنّ للإسلام تعاليمَ جمة، وكل واحد منها يحظى بالحسن اللازم، إلا أنّ بعضها أحسن من الآخر، ومن يتقصّى المعارف الإسلامية المتعددة الوجوه، ويختار أفضلها تكون البشرى والجنة من نصيبه.

الكثرة التشكيكية أو نسبية الأديان:

تكشف دراسة الأديان عن أنّ كثرتها تشكيكية وليس تباينية، فالأديان الإلهية تشترك في كثيرٍ من الخطوط الاعتقادية والأخلاقية والحقوقية والفقهية، إلا أنّ لها مراتبَ ودرجاتٍ، فإذا كان بعضها كاملاً فالآخر أكمل.

وتوضيح ذلك: أنّ هناك مسألتين في هذا المجال: قابلية التشكيك في الحقائق الخارجية والمعارف البشرية، وعدم نفوذ النسبية إلى الحقائق الخارجية والمعارف البشرية.

معنى نسبية الشيء هو أنّه لا نفسية له، وإنّما يتقبل الأحكام المختلفة بالقياس

(١) الزمر: ١٧ـ١٨.

والمقارنة والاعتبار الإنساني، كالقرب والبعد والأمام والخلف واليمين والشمال وأمثال ذلك. هذه الأمور نسبية، لأنّه:

أولاً: لا يكون لها معنًى ما لم يقم الإنسان بالمقارنة بين الأشياء وأمور أخرى.

وثانيًا: تتبدل بنحوٍ كاملٍ إذا ما تغيرت الأطراف، فالشجرة قد تكون بالنسبة إلى مكانٍ معينٍ قريبةٌ إلا أنها بالنسبة لأمرٍ آخرٍ تكون بعيدةً.

ولا علاقة لهذا النوع من النسبية بالحقائق الخارجية، لأنّ الحقائق الخارجية على ما هي عليه ذات واقعية، فالشيء المجرد مجرد، والشيء المادي مادي أيضاً، ولا يمكن أنْ يتغير بالمقارنة والقياس، والمعارف البشرية أيضًا لا تقبل النسبية، فإنْ كانت مطابقةً للواقع فهي صادقة، وإن لم تكن مطابقةً للواقع كانت كاذبة وإذا ما خضعت للمقارنة والقياس فلن تتغير، لذا لا نسبية في الحقائق الخارجية بهذا المعنى ولا نسبية في المعارف البشرية أيضًا.

وأما التشكيك والمراتب والدرجات فمثلما توجد في الحقائق الخارجية، تسري في المعارف البشرية أيضًا، لأنّ كلّ شيءٍ يقع في درجةٍ ومرتبةٍ معينةٍ، فبعض الأمور تكون علةً وبعضها يكون معلولًا، فئةٌ قد تكون أفضل وأخرى قد تكون فاضلةً. ويشترط في الكثرة التشكيكية عناصر أربع: الكثرة الحقيقية، والوحدة الحقيقية، ورجوع الكثرة إلى الوحدة، وسراية الوحدة في الكثرة الحقيقية.

وتعود الكثرة في التشكيك إلى الوحدة بنحو الحقيقة وليس المجاز.

لذا، تنتظم الواقعيات الخارجية في صورة تشكيكية، والمعارف البشرية ذات مراتبٍ تشكيكيةٍ أيضًا، فلو أنّ المعارف البشرية طابقت هذه الواقعية، فستنال سهمًا من الوجود وتكون حقةً وصادقةً، وإلا كانت كاذبةً وباطلةً.

وللحق وللصدق درجاتٌ أيضاً، فقد ينال عارفٌ من العرفاء في عصرٍ معينٍ معرفةً شهوديةً تطابق الواقع بل تكون عينه، ثم يأتي بعده عارفٌ آخرٌ يشاهد نفس المعلوم

لكن أعمق مما شاهده العارف الأول؛ فهنا كلاهما قد شاهد الحق غير أنّ أحدهما أحقّ من الآخر، وهكذا بالنسبة للعلم الحصولي الذي يخضع بدوره إلى مقولة التشكيك.

ولا مجال للنسبية إلى الكثرة المتعلقة بالأديان والشرائع والمصادر الإلهية، سواء نسبية الحقيقة أم نسبية المعرفة. مع أنّها كثرةٌ تشكيكيةٌ أيضاً، سواء بالنسبة إلى الحقائق الخارجية أم إلى المعارف البشرية، وذلك أنّ هذه الشرائع في عين اشتراكها تتنزل بمقتضى الاحتياجات البشرية على مختلف العصور في كثيرٍ من القوانين بصورة حقائق متنوعة، كمثل الأدوية المتنوعة التي يوصى المريض بتناولها في فترات مختلفةٍ، ويصف الطبيب الحاذق للمريض الدواء الخاص به في كلّ مرحلةٍ من مراحل العلاج، لأنّ ذلك الدواء يكون فعالاً في تلك الفترة المقررة، وليس معنى ذلك أنّ أحدها مفيدٌ والآخر مضرٌ.

ولأنّ القراءات لها صلة بالدرجات المختلفة لقراءات الواقعية، فإن المعرفة البشرية تشكيكية أيضاً، وما اختلاف الفقهاء والمفسرين إلّا من هذا القبيل.

أسس التعددية:

يعود أصل التعددية الدينية إلى نوع نظرية المعرفة للأفراد ورؤيتهم الكونية ثم يسري بعد ذلك إلى الدين والمذهب.

وبعبارة أخرى، يرجع منشأ التعددية إلى معرفة العالم، فلو كان الشخص يؤمن بنسبية الحقيقة أو بنسبية الفهم في نظرية المعرفة والرؤية الكونية، فسينجر إلى القول بالنسبية والكثرة في الدين أيضاً.

والآن نتعرض لدراسة جذور التعددية.

١- النسبية في الفهم وعلاقتها بالتعدد:

المقصود من النسبية في الفهم هي استحالة وقوف الإنسان على أيّ شيء كما هو عليه في الواقع، سواء بالمعنى النسبي أم النفسي، وقوفاً محدوداً أم بصورةٍ مطلقةٍ.

يعتقد بعضهم بعدم تناهي الواقعية والحقيقة في حقل معرفة العالم، وفي المقابل يرى أنّ عقل الإنسان وفكره محدودٌ ومتناهٍ، ونتيجة هذه المعادلة أنّه لا يمكن للموجود المتناهي أنْ ينال الحقيقة غيره المتناهية، ومآل الأمر أنّ كلّ إنسانٍ إنّما يدرك الحقيقة بحسب استعداده وطاقته، وهذا بدوره سينجر إلى حقانية فهم كل فرد من الأفراد وصدقه، وعلى هذا فجميع الآراء والأفكار، وحينئذٍ المذاهب كافة يمكن أنْ تكون صحيحةً وحقة.

٢- تأثر الواقعية بإدراك الإنسان:

يرجع السبب الآخر للنسبية - كما يرى بعضهم - إلى تباين الإدراكات الذهنية للإنسان مع الواقعيات الخارجية، فالواقعية والحقيقة هي أمرٌ غير ما هو موجود في جهازنا الإدراكي، وذلك أنّ الواقعية في العالم الخارجي تتمتع بمجموعة من الميزات المعينة التي تختص بها، أما عندما ترد إلى المسالك الإدراكية للإنسان وتواجه الخلايا العصبية والمخّية وتعبر الأخاديد والقنوات المؤدية للتفكير، فإنها ستتلبس بذلك اللون الخاص، ونتيجة لاختلاف الأجهزة الذهنية والخلايا العصبية وتنوع القنوات الإدراكية بين الناس، فإنّ الحقيقة في كلّ وعاءٍ إدراكيٍ ستكتسي لون ذلك الظرف والوعاء.

فلا أحد يمكنه أنْ يدرك الواقعية المطلقة على ما هي عليه، بل يراها مناسبة لنفسه، لا كما يجدها غيره، ولا مثلما هي عليه في الواقع. فنفس الحقيقة هي واقعيةٌ مطلقةٌ ليس لها أية خصوصية، وكلّ واحدٍ يدركها بحسب خصائص قنواته ومسالكه الإدراكية.

انتقل هذا اللون من رؤية الكثرة في مجال معرفة العالم إلى نطاق المعرفة الدينية، ولذا صار أتباع هذا التيار الفكري، ينظرون إلى الشريعة بالمنظار الذي يشاهدون به الطبيعة، ويقولون: كلٌّ يفهم الدين بحسب إدراكه، وفهم الجميع حقٌ أيضًا.

نقد النسبية في الفهم:

انطلقت التعددية من أصل مفاده أنّ الحقيقة والواقعية غير متناهيةٍ، إلا أنّ السؤال

الذي يطرح نفسه بشدة هو أيّ حقيقةٍ وواقعيةٍ هي غير متناهية؟ فلو كان المقصود من عدم تناهي واقعيات إمكانية معينة، كالماء والتراب وسائر الأشياء التي ترتبط بالبشر ويبذل سعيه من أجل إدراكها، فهذا الكلام غير صحيح، إذ لا يمكن اعتبار الشجر حقيقة غير متناهية لا ينال المهندس الزراعي حقيقتها. كما لا يمكن القول أيضاً أنّ الجراثيم غير متناهيةٍ ولا يمكن لخبير الجراثيم معرفتها، لأنّ جميع الواقعيات الخارجية محدودةٌ، إذًا لا ضير من معرفة حقيقتها، وهي بسيطة في متناول الإنسان.

أضف إلى ذلك، اعتبار الواقعيات العينية غير متناهية، هو قولٌ غير منسجم الصدر والذيل، فلو أنّ شيئًا ما يكون غير متناهٍ فلن تقع إزائه أشياء أخرى، بمعنى لا يمكن القول أنّ الماء حقيقةٌ غير متناهيةٍ والذهب كذلك، إذ لو كان الماء حقيقة غير متناهية فلن يبقى مجالٌ لأيّ موجودٍ آخر حتى يحضا بذلك. ولهذا، ليس الجمع بين التعدد وعدم تناهي الآحاد العديدة إلا ضرب من جمع المتناقضين.

والنتيجة أنّ جميع الأشياء الخارجية محدودةٌ ولا يستحيل معرفة حقيقة أيّ موجودٍ محدودٍ ومتناهٍ.

أما إذا كان المراد من ذلك هو عدم تناهي مجموع حقائق الكون، فهذا الكلام مما لا غبار عليه، لكن لم يدّع أحدٌ أنّ في الإمكان معرفة جميع الحقائق الماضية منها والراهنة والمستجدة.

ولو كان المقصود من ذلك عدم تناهي الذات الإلهية المقدسة، فمع حقانية هذه المسألة لم يذكر أحد أنّ في الوسع الإحاطة بالباري عزّ وجلّ.

نقد تأثر الواقعية بالإدراك الإنساني:

الأساس الثاني الذي قامت عليه التعددية هو مغايرة معرفة الفرد لمعرفة سائر الناس نتيجة لاختلاف الأجهزة الإدراكية والخلايا العصبية واللواقط المخّية في ما بينهم، هذا الكلام في غير محله، لأنّ إدراك الإنسان لا يرتبط بمخّه وخلاياه المخّية فحسب، لأنّ هذه الأمور لا تمثل إلّا أدواته الفكرية، وإنّما الروح المجردة هي حقيقة

الإنسان التي تتكفل بالجزم العلمي والعزم العملي.

إن الفهم والإدراك أمرٌ مجردٌ، لا يتأتى من خلال عمل القلب والمخ المادي، لكن عندما تتهيأ هذه الأدوات نتيجة مجموعةٍ من الأفعال والانفعالات وتحتك عن قرب بمبادئ القضايا العلمية فإنّ الأرضية ستتمهد كي تدرك الروح المجردة تلك القضايا.

من هنا، إذا بلغت الروح إلى حافة الفكر، فلا يرى نفسه محدودًا بمكانٍ خاصٍ، بل يعتبر نفسه بلا مكانٍ.

وذلك أنّه يمكن للإنسان من جهة البدن أنْ يقول أنني - أي من حيث البدن - موجودٌ في المدينة الفلانية وفي الزمان الكذائي، إلا أنّ روحه ليست بهذا الشكل. إذ للروح تجوالٌ سماويٌ وطوافٌ أرضيٌ وغورٌ بحري، فالعالم المتخصص في دراسة البحار والمحيطات مثلاً، يجلس في غرفة الدراسات البحرية ويشتغل ببحوثه ومطالعاته وفي خضم ذلك يصنع فكرة عن أعماق البحار والمحيطات لينفذ إلى أغوارها، فيبحث كافة قيعان المحيطات وهو لوحده. ومن دون أنْ يقوم بعملية الغوص في البحر نجده جالساً في الغرفة قرب مكتب الدراسة يزاول مطالعاته، إلا أنّ روحه قد تغلغلت في أعماقها، وكذا الفلكي الماهر الذي يجوب الأفلاك.

فروح الإنسان لا تتعلق بالسماء أو ترتبط بالأرض، وإنّما هي كائنٌ مجردٌ لا يسعه المكان ولا يحويه الزمان. لذا بعض الموجودات زمانية أو مكانية، وبعضها ليس كذلك. فما كان خاضعاً للزمان ففي الوسع سؤاله عن سنّه، لكن أمِنَ الجائز الاستفسار عن عمر القواعد الرياضية «كمجموع زوايا المثلث تساوي مجموع قائمتين» و«ضعف الاثنان يساوي الأربعة»؟! وهل من الصحيح الاستفهام عن عمر المبدأ الفلسفي «لكل معلول علة»؟! هذا غير صحيح.

وإذا كان في المقدور البحث عن الوزن الغرامي لكتابٍ معينٍ وقياس ذلك، فليس في الإمكان السؤال عن مقدار روح الإنسان وفهمه بالغرامات، وليس من المعقول

الاستفسار عن كمية الإيمان والعدالة، لأنها معانٍ مجردةٌ لا يسعها الزمان والمكان والوزن، والروح التي تدرك المعاني والمعارف المجردة عن الزمان والمكان، لا يمكن للزمان والمكان أنْ يستوعبها.

فلا يمكن الذهاب إلى أنّ مدركات الناس في مجال المعرفة مختلفة، لمجرد أنّ الأجهزة الإدراكية مختلفة من إنسان إلى آخر، وأنّ القنوات العصبية والأفعال والانفعالات المخية متنوعة بين الناس، لأنّ الفكر لا ينحصر في هذه الأمور، نظير استخدام شخصين لنوعين من الأقلام لكتابة موضوع واحد.

وإذا كان هناك نجاح في أنّ المعلمين والأساتذة كافة ينقلون منتوجهم الفكري إلى الآخرين، وأنّ العديد من تلامذتهم أيضًا يتوجون بالنجاح في الامتحانات، فهذا دليل على أنّ التلميذ استوعب ما كان الأستاذ نفسه يفهمه. وما فهمه الكاتب وسطره في كتابه هو نفس الموضوع الذي فهمه قارئ الكتاب وأدركه، وليس أمرًا آخر خارج عن ذلك، وإلا انقطع التواصل والنقل والانتقال المعرفي بين الأفراد.

ولو أنّ كلّ فردٍ يدرك بحسب خصوصياته المخية، فأنى له القدرة أنْ ينقل نفس المواضيع الموجودة في جعبته وأخاديده المخية إلى الآخرين. وعليه أن يستشف أنّها أداة ووسيلة للفهم والإدراك، وليس أنّها ذات فهم؛ لأنّ الفهم من شأن الروح، وهذه الأخيرة ليس لها صبغة خاصة أو رائحة معينة، ولا أيّ من الخصائص التي تميّز الموجودات المادية، حتى تتلبس بإحداها - اللون الخاص أو الرائحة الخاصة أو الآثار المادية الخاصة - إذا ما أدركت مسألة معينة.

التعددية وليدة الشكاكية والسفسطة:

إنّ أصول التعددية وأسسها ثمرة الشكاكية والسفسطة، فمن يدعي أنّ حقيقة أيّ شيءٍ غير متناهيةٍ وأنّ الإنسان المتناهي وسائر الموجودات المتناهية لا يمكن أنْ تدرك حقائق غير متناهية، فإنّه يعاني من السفسطة، لأنّ اللامتناهي منحصر في الذات الإلهية المقدسة فحسب، وأما جميع موجودات العالم فهي متناهية،

ولم يدّع أحدٌ أيضًا أنّ شخصًا في وسعه أنْ يدرك موجودات العالم كافة.

يتعامل البشر مع ما أمامه من الموجودات، فالخبير في السمكيات يعرف الصيد مثلاً، ويعلم بأنواع الأسماك وأقسامها؛ ومهندس السدود يمكنه تشخيص الإسمنت الجيد والأرضية المناسبة، ومواد البناء والمياه، وبما أنّ هذه الأمور كافة متناهية، وأنّ الروح الإنسانية مجردة وأرقى من الجميع، إذاً لها أن تحيط بها جميعاً.

وبالطبع فإن الاختلافات المتقابلة الناشئة عن معرفة الأشياء، لو كانت بصورة متناقضة فإن إحدى الطرفين حق، وأما في غير هذه الصورة فيمكن أن يكون جميعها متصف بالحقيقة أو البطلان، كما يمكن تصور أن يكون إحداها حق والآخر باطل، على سبيل المثال قد يبدي عشرة أشخاص وجهة نظر معينة في موضوع ما، فتظهر النتيجة أن جميع النظرات صحيحة، إذ إن كل واحد منهم أدرك حيثية من حيثيات الموضوع. كما قد تظهر النتيجة عكس ذلك، لأن جميعهم قد جانب الصواب وجاؤوا في مقابل الحق. بيد أنها إذا جاءت بصورة نظرتين مناقضتين لبعضهما تكون إحداهما إثبات والأخرى نفي، فلا مفر من أن إحداهما حق بينما الأخرى باطل، لأن اجتماع النقيضين وارتفاعها محال.

معرفة الإنسان الكامل لعالم الوجود:

يكشف اطلاع الإنسان على حدود إدراكه ونطاق إدراك سائر الأفراد عن المحدودية المعرفية لأغلب الناس وعن الحجم الضئيل للحقائق التي يحيط بها، بيد أن هناك فئةً نادرة من الناس تحيط علماً بكثير من الأشياء، وذلك نتيجة قربها من اللّه وسرعة تلقيها الفيض الإلهي قبل غيرها.

وبعبارة أخرى: هناك بعض المخلوقات هي الصادر أو الظاهر الإلهي الأول، فاستناداً إلى النصوص الدينية، فإن أول ما خلق اللّه هو نور النبي الأكرمﷺ وأهل بيته عليهم السلام ثم سائر الموجودات الأخرى. فمن كان هو الصادر أو الظاهر الأول فستكون له إحاطة تامة بجميع المخلوقات الأخرى، لأن وجوداتها أضعف وأنزل

منه، والمخلوق الذي يقع في المرتبة الأولى هو خليفة اللّه والإنسان الكامل ومظهر الاسم الإلهي الأعظم وفي وسعه الإحاطة بمظاهر سائر الأسماء الإلهية.

فلا يمكن القول أنه لا يوجد بين بني الشر من هو محيط بجميع العلوم الإمكانية، ما دام هناك إمكانية في وجوده، غير أن ما تجدر الإشارة إليه هو عدم قدرة الإنسان الكامل على الإحاطة بكنه الذات الإلهية وأسمائها كغيره من المخلوقات، إلا بقدر ظرفيته الوجودية، وأما بالنسبة إلى ما دونه من الموجودات فإنه يعلم بها علماً تاماً.

علاقة مناهج معرفة الدين والتعددية:

لا مناص قبل التطرق إلى بيان العلاقة الموجودة بين آلية معرفة الدين والتعددية من بحث بعض مناهج معرفة الدين:

١- **منهجية علم الاجتماع**: يرى بعضهم أن الدين هو عبارة عن ظاهرة اجتماعية ويدرسه من هذه الناحية كما هو الحال في علم الاجتماع، بيد أن هذه الدراسة تبقى قاصرة عن إعطائنا صورة واضحة عن حقيقة الدين وماهيته ناهيك عن أن تحدد لنا الدين الحق والباطل.

وبعبارة أخرى: صحيح أن تعدد الأديان كما يبدو ظاهرة اجتماعية، وهذا أمر غير قابل للإنكار، لكن ليس في مقدور هذا الاتجاه أن يبدي لنا وجهة نظر معينة حول حقانية الأديان، فما بالك بإثباتها. وبناء على هذا، لا يمكن لحقانية الأديان أن تتمخض عن دراسات علم الاجتماع ونتائجها. فمع أن عالم الاجتماع يرى كثرة الأديان غير أنه عاجز عن إبداء وجهة نظر في مجال حقانية الدين.

٢- **المنهجية التاريخية والجغرافية**: يعالج بعض علماء الأديان موضوع منشأ الأديان من منطلق الزمان والمكان، فيبحثون مثلاً في نشوء الديانات في مختلف القارات وشتى الحقب الزمنية. ومع أن هذه الدراسات التاريخية والجغرافية التي يقومون بها بناءة ومفيدة في إطار معرفة الدين غير أنها عاجزة عن اكتشاف الدين الواقعي وتحديد الصحيح من السقيم منه.

٣- منهجية علم النفس: عمد بعضهم إلى دراسة الدين انطلاقاً من الخصوصيات النفسانية لمختلف الأفراد البشرية. ففي نظرهم أن لكل فرد طريقاً يرتبط من خلاله مع مفيض وجوده، ويبث إليه أسراره ويناجيه، لأن للّه عزّ وجلّ ظهوراً ونفوذاً لكل من كان له قلب، وهذه المنهجية إن كانت كغيرها صحيحة «في الجملة» وليس «بالجملة»، إلا أنها غير كافية على إيجاد صورة تامة المعالم في معرفة الدين، وإن كانت هذه الطرق تساعد المرء وترشده في معرفته.

وبهذا، ظهر سقم المناهج المذكورة - علم الاجتماع، والتاريخ، وعلم النفس- في إرائة الطريق الصحيح لمعرفة الدين، وأما قولهم: إنّ لكلّ مجتمع دينه وأنّ الأسباب والعوامل الإقتصادية هي الجابرة أو الباعثة له على اعتناقه دينًا أو مذهبًا معينًا وترك غيره من النحل والمذاهب، فهو مجرد تبريرٍ للتعددية والتكثر.

نعم، من الممكن أنْ تلعب الحوادث التاريخية والاقتصادية والاجتماعية دورًا في ميل الناس واعتناقهم دينًا معينًا أو نفورهم عنه وانفضاضهم من حوله، بيد أنّ الشواهد التاريخية تكشف عن أنّ لقبول الدين باعثًا أعلى وأرفع، فعلى سبيل المثال، لما ظهر الدين الإسلامي وبُعث النبيﷺ بالرسالة وخاطب الناس قائلًا: قولوا «لا إله إلّا اللّه» تفلحوا[1]، خالفه الفقراء والأغنياء معًا. وفي الوقت الحاضر أيضاً لو ترفع كلمة **«لا إله إلّا اللّه»** في بلدٍ كالهند مثلاً، فلن يستجيب كثيرٌ من الناس هناك - مستضعفين كانوا أم مقتدرين - وسينفضون من حوله، لأنّهم مخالفون لمبدأ التوحيد وليس لهم فكر توحيدي، وأما من وجد فضيلة التوحيد فإنّه يتمسّك به ويحيد عن الشرك.

والخلاصة: تعاني الدول التي تتميز باختلاف القوميات بالتعددية العملية، ولهذا تطرح فيها أيضًا مسألة حقوق البشر أكثر من غيرها من المناطق؛ إذ لا يمكن تسيير قوميات مختلفة من خلال دستور قومية واحدة أو دولة واحدة، بيد أنّ القانون الجامع والكلي الذي يسير في مدار البعد البشري، يمكنه القيام ذلك.

(١) بحار الأنوار، ج١٨، ص٢٠٢.

البرهان العقلي هو المنهج الصحيح لمعرفة الدين:

لا يمكن لدراسة الدين من منطلق علم الاجتماع، والإحصاء، والتاريخ والجغرافيا أنْ تثبت لنا أحقية دينٍ معينٍ أو بطلانه، لأنّ المنهج السليم في معرفة الدين هو البرهان العقلي، علاوة على أنَّ الدين حقيقةٌ فطريةٌ وعقلانيةٌ محضةٌ. وأما الأسس الأخرى كالتاريخ والجغرافيا والاقتصاد والسياسة وغيرها، فإنّها تلعب دورًا في تقبّل المجتمع لدينٍ خاصٍ أو رفضه، وليس لها من أثرٍ في إثبات حقانية دينٍ معينٍ أو بطلانه.

فالمنهج الصحيح في معرفة الدين هو أنْ يتعرف الباحث إلى العالم والإنسان من خلال العقل وأمهات البحوث الحكمية والكلامية، ويدرس متطلبات المجتمع البشري من منطلق ميتافيزيقي حتى يهذبه ويربيه. ويبحث كذلك، تجرد الروح وخلودها، ويعلم أنّ الدين يتكفل بغذاء الروح الملكوتية للإنسان، وأنّ الإنسان موصولٌ بالفيض الإلهي بلا حدّ، فيدرك أنّ الدنيا المطلوبة هي محدودة في مقابل الآخرة، ويعلم بانحسار الأحكام الدينية التي تؤمن له مطالبه الدنيوية، ولا يغض الطرف عن تلك الأقسام التي تؤمن الحاجات البشرية الواسعة التي تتعلق بروح الملكوتية للإنسان وآخرته.

فلو عرف الإنسان الدين عن طريق البرهان العقلي المحض، فإنّ في وسعه التمييز بين الدين الحق والباطل، ولا ينجر إلى القول بحقّانية جميع الأديان، أو حقانية كلّ واحدٍ من الأديان «في الجملة»، أو أنْ يدعي أنّ الحقّ المطلق لدى الجميع أو يعرب أنّ الحق المطلق ليس لأحدٍ وإنّما كلٌ قد أشار إلى زاويةٍ من الحقيقة.

قصور التجربة عن إثبات الدين الحقّ:

يتوجب الرّدّ على من يدعي قدرة المنهج التجريبي على تقديم رؤية واضحة حول صحة الدين وحقانيته، بأنّ كثيراً من المواضيع الدينية كالتوحيد والمعاد وغيرها تسمو عن الحسّ والتجربة الحسّية، ولا تقع في شراكها أبدًا، فهذا النمط من

المعارف العقلية الراقية ليس في الإمكان إثباته أو إبطاله إلا من منطلق البرهنة غير الحسّية وغير التجريبية هذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى لو اتخذنا من المنهج التجريبي وسيلةً للكشف عن صحة أو بطلان مذهب مّا، فلابد من إخضاع جميع المدارس والمذاهب- على كثرتها - للتجربة، ومعرفة أيّ الأمور حق وأيّها باطل، وهذا ما لا يتأتى للإنسان القيام به، إذ قبل أنْ ينهي اختبار شطر من تلك المدارس والمذاهب يكون عمره قد انتهى، ويؤول أمر البشرية إلى الشكاكية وجهًا لوجه، لأنّه لا يمكن معرفة المذهب الحق من الباطل، وبطلان الشكاكية أمرٌ واضحٌ، لأنّ العقل البرهاني يسلّم أنّ المنهج المعرفي السليم بين يدي الإنسان، كما أنّ النقل القطعي يدعو البشرية إلى المعرفة والاعتقاد الراسخ والحقيقي. فالذي يمنع وقوع الإنسان في شراك الشكاكية هو المنهج العقلي البرهاني أو تحقيق النقل القطعي وليس المنهج الحسّي والتجريبي.

طبقاً للتفسير الذي قدّمه أمير المؤمنين عليه السلام، فإنّ هناك العديد من المدارس المعتمدة التي راجت في الحجاز وخارجه عند ظهور الإسلام، وانضوت جميعها تحت مظلة الرسالة المحمدية العالمية: «**بين مشبّه للّه بخلقه أو ملحد في اسمه أو مشير إلى غيره**»[1]، فبعضهم كان من المشبهة وكان بعضٌ آخر يعتقد بجسمانية اللّه، في ما اختار آخرون طريق الإلحاد وأنكروا اللّه من الأساس، أو أنهم جعلوا له شريكًا، فالقرآن نزل في مثل هذا الجو المشحون لهداية الجميع من دون استثناء، وذلك أنّ الرسالة الإلهية لا تختص بشريحةٍ معينةٍ وفريقٍ خاصٍ بل تعم الجميع، كما أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم - منذ بداية الأمر - أنّ رسالته عالمية وشاملة، ويتوجب على الجميع الانضواء تحت حكم هذا الدين.

فعلى النبي القول أنّ ما أتيت به حقٌّ وأنّ ما يذكره المشبهة والملاحدة والمشركون والمشيرون هو باطلٌ، لأنّه ما لم يثبت النبي فساد المذاهب الأخرى ويبرهن على

(١) نهج البلاغة، الخطبة١.

صحة مدعاه ويثبت أنّ الحق ينحصر في دينه، فليس للآخرين ترك مذهب آبائهم وأجدادهم والانضواء في المذهب الجديد هكذا من دون دليلٍ.

مثل هذا العمل صعبٌ للغاية أيضًا، لأنّ من المؤكد أنّ من يقدم على عرض أطروحةٍ فكريةٍ جديدةٍ في وسطٍ إجتماعيٍ معينٍ - ولنفرض أنّه يكتنف أربعة تيارات فكرية -، فعليه أنْ يقيم برهانًا على صحة أطروحته ودليلاً على بطلان المذهب الآخر، وتكون النتيجة أنه يقدّم ثمانية أدلة على الأقل، لأنّ كل واحدٍ من التيارات الفكرية الأربعة يستدل على صحة مذهبه من جهةٍ، وعلى بطلان البقية من جهةٍ أخرى. وحينئذٍ يتوجب على هذا الشخص أنْ يجلس إلى مائدة النقاش الثقافي والمناظرة الفكرية مع التيارات الموجودة كافة، ولو بلغ عدد الفرق الموجودة في الأمة إثنان وسبعون، يلزمه أنْ يبطل مئة وأربعة وأربعين دليلًا حتى يثبت أنّ المذهب الثالث والسبعين هو الفرقة الناجية والمنجية للجميع؛ ولا يمكنه القول جزافًا ومن دون دليلٍ أنّ:

معركة ٧٢ فرقة جميعها معذورة

لأنّهم لما لم يروا الحقيقة جعلوا الأساطير[1].

بل عليه أنْ يقيم دليلاً على صحة مذهبه، واثنين وسبعين إثباتًا على بطلان بقية المذاهب.

وبعبارة أخرى، بما أنّ الحق الخالص ينحصر في فرقةٍ واحدةٍ، وليس للآخرين نصيبٌ منه، يتحتم على الفرقة الناجية أنْ تُبطل حججهم كافة بالدليل القاطع.

وعليه، من غير الممكن أنْ يتولى الحس والتجربة مسؤولية إثبات مذهبٍ معينٍ وإبطال التيارات الأخرى، بينما في وسع العقل أنْ يتقلد هذه المهمة لأنّه يتعاطى مع القضايا الكلية والحقيقية فيُعمل فيها الفكر ويعالج المسألة بالبرهان والدليل. وفي مقدور النقل القطعي أنْ يعالج لنا هذه المسألة أيضًا، لأنّه يتعلق بالإنسان المعصوم

(١) ديوان حافظ، الغزل ١٨٤.

المطلّع على الغيب - إذ إنّ علمه شامل تنضوي في خضمه جميع التيارات - فيبدي لنا نظره في صحة جميع القضايا التي تعرضها التيارات المختلفة أو بعضها.

والخلاصة: أنّ اليقين الناجم عن البرهان العقلي والدليل النقلي القطعي نادرٌ، والمقدار الضئيل الموجود بين الناس، نشأ عنه البرهان العقلي واليقين المنطقي والفلسفي، كما أنّ اليقين الناتج من طريق النص نادرٌ أيضا، بمعنى أنّ العثور على الخبر المتواتر أو الخبر الواحد المحفوف بالقرائن القطعية التي تكون دلالتها نصية وباعثة على اليقين، صعب جدًا، فاليقين موجودٌ عند الأوحد والفريد من الناس، بخلاف الحسّ والتجربة والوهم والخيال والظن والقياس الفقهي المنتشرة بينهم.

آلية الظفر بالحقّ:

لا حظ لأحدٍ في الحقّ المطلق، فجميع حقائق العالم لا يستوعبها أيّ فردٍ أو طائفةٍ مهما بلغ، لأنّ الفرد أو الطائفة يبقى محدودًا متناهيًا في مقابل اللامتناهي الذي لا يمكن أنْ يحاط كنهه؛ لذا ليس لأحدٍ بمفرده أنْ يدرك جميع حقائق العالم، مثلما لا يمكن أنْ يُعرَف اللّه كما هو.

ومن الخطأ الذهاب إلى أنّ كلّ فردٍ يفهم الحقّ بمقدار طاقته، وأنّ للآخرين أيضًا نصيباً من إدراكه، وحينئذٍ يكون فهم كلّ فردٍ حقاً؛ لأنّه لا ملازمة بين القضية الأولى والثانية، فمن الممكن أنْ لا يدرك أيّ أحدٍ الحقيقة المطلقة ولا تكون الحقيقة بأجمعها عند فردٍ أو طائفةٍ معينةٍ، لكن لا يمكن الاستنتاج أنّ ما فهموه حقٌّ، لأنّه قد يخطئ الآخرون أو تكون مدركاتهم شيئًا خارجاً عن الدين والحقيقة، وعندئذٍ لا علاقة لإدراكهم بالدين.

فعلى سبيل المثال لو أبدى شخصان وجهة نظر معينة حول البحر مفادها أنّه: أيكون في المقدور التعرف على جميع البحار والمحيطات أم لا ؟ ويكون أحد هذين الشخصين ممارسًا لعمليتي السباحة والغوص في البحار والمحيطات، وأما الآخر فهائم في البوادي والقفار من الواضح أنّ الشخص الأول سيعرف البحر على قدر

نشاطه، بينما لا يستطيع الآخر في مقابل السبّاح أنْ يدعي حظاً من هذه المعرفة؛ لأنّ علاقته بالبحر مبتورة أصلًا.

ومن الجلي أيضا في معرفة الدين أنّ الإنسان الذي لم يعرف الدين أبدًا، ولم يقم بجولة في محيط القرآن والعترة، لا يستطيع أن يقف في مقابل من هو داخل الدين ومتعلق به ويقول بأن لديه نصيب من معرفة الدين، لأنه ليس في مجال الدين والتحقيقات الدينية أصلٌ حتى يفهم الدين والحقائق الدينية على قدر استعداداه، أما الإنسان المسلم ومن ولج في نهر القرآن والعترة بالتحقيق والبحث، فكلٌّ بحسب طاقته سينال الحقيقة، ولو أن درجاتهم في المعرفة الدينية ستكون بحسب مستويات تحرياتهم الدين.

لقد اعتبر اللّه عزّ وجلّ أن الحق مشترك بين جميع المعتقدين بالأصول الكلية والخطوط العريضة للدين والمؤمنين والعاملين به، حتى وإن كان كل واحد منهم منفصلاً عن الآخر من حيث المنهاج والشريعة، وأما الطائفة التي لم تعتقد باللّه فإنها قد سلكت طريق الضلال بحسب التعبير القرآني: ﴿فَمَاذَا بَعْدَ ٱلْحَقِّ إِلَّا ٱلضَّلَٰلُ﴾[1]، فإذا تم تجاوز التوحيد فما من شيء آخر إلا الضلال، وقد يذكرهم أحياناً بقوله: ﴿فَأَيْنَ تَذْهَبُونَ﴾[2]، فلا سبيل إلا طريق الدين المستقيم.

وبناءً على هذا فبعضهم قد انطلق في طريق معرفة الدين والاعتقاد الديني، وإن كان بعضٌ من سالكي هذا الطريق مسرعين وبعضهم الآخر أسرع،وآخرون بطيئون، إلا أنّ هناك طائفة انحرفت وحادت عن الجادة؛ لهذا، يدعى الملحدون والكفار في أول الأمر إلى الإذعان للحق، فإن لم يستجيبوا قيل لهم: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِى خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾[3]، أي قل لهم: إن اللّه هو الذي يدير شؤون عالم الإمكان كافة حدوثا وبقاءً، ثم دعْ هؤلاء المبطلون يلهون مع باطلهم.

(١) يونس: ٣٢.

(٢) التكوير: ٢٦.

(٣) الأنعام: ٩١.

الخلاصة:انطلاقاً مما ورد في الجوامع الروائية من أن: «**الطرق إلى الله بعدد أنفاس الخلائق**»[1]. راغ بعضهم إلى القول بأن أيما أمر وجده أي كان في تجربته، فالموجود حق، إذن التعددية حق.

وحقيقة الأمر هي أن القائلين بهذا الرأي قد غفلوا عن أنها تتعلق بالموضوعات الداخلة في إطار الدين وليس الخارجة عنه.

وقد ذكر الله عزّ وجلّ في القرآن الكريم كذلك أمرين:

١- داخل إطار الطائفة، بمعنى أن كل واحد من المذاهب والأديان الإلهية في حد ذاته له حظ من الحقانية في الجملة.

٢- خارج إطار الطائفة، بمعنى أن الإسلام هو الدين الوحيد الذي يتسم بالحقانية، وكلما هو خارج عن حدوده فهو باطل. ولذا أصل وجود الله والتوحيد الإلهي حق والإلحاد والشرك أمر باطل.

نسبة التعددية إلى مولوي:

يدعي بعضهم أنّ مولوي قد ذكر في المثنوي (مثلاً) اعتبر بمثابة الحجر الأساس للتعددية. فقد جاء في المثنوي أن فيلاً كان متواجداً داخل غرفة مظلمة، وكان معه في تلك الغرفة بعض الناس لا يرونه نتيجة الظلام الحالك، فبدأ كل منهم يتحسس بيده أجزاءً من بدنه، فذكر من لمس قدمه أنه: عمود، وذهب آخر ربت على أذنه إلى أنه: مروحة، وقال ثالث مسح ظهره أنه سرير، أما الذي نظر إليه بنظرة استعلائية عرفانية فقال أن هذا موجود ليس عمود أو سرير أو مروحة أو شيء آخر بل هو فيل وإنما استشعر كل منكم عضواً من أعضائه وأبدى رأيه على أساس لمسه المحصور، إذاً جميعكم يقول الحقيقة، واختلافكم نشأ من عدم رؤيتكم للمجموع.

فما اختلاف الأنساق العقدية للبشر إلى مسيحية ويهودية وإسلام إلّا نظير

(١) بحار الأنوار، ج٦٤، ص١٣٧.

الاختلاف الناشئ عن رؤية الفيل في الظلام. فالتعددية أمر صحيح لأنها قراءات مختلفة عن واقعية واحدة، ولها جميعاً نصيب من الحقيقة. وحينئذٍ قد تكون هناك أديان متعددة تتسم بالحقانية.

يبدو أن هذا التحليل لقصة الفيل خاطئ لأنّ مولوي لم يقل بصحة جميع الآراء التي قدمت حوله حتى يقال أنّ جميعها يتصف بالحقانية، وإنما فندها جميعاً؛ لأنّ أصحابها لم يتعرفوا عليه وذلك نتيجة سبيل المعرفة الصحيح أعني العرفان الذي لم يسلكوه، ولهذا ما أصاب الحقيقة أي منهم، وإنما أصابها العارف فقط لأنه أدرك الفيل، وبهذا يظهر أن مولوي قد أيد العارف ودحض رأي البقية، وإن ذهب إلى أن الذين أخطؤوا معذورون، نتيجة الظلمة التي عتّمت الرؤية، ومع هذا يتوجب السعي لتبديد الظلام وإضاءة المكان حتى يتم إدراك الواقع كما هو وتسقط الأعذار على من سار عامداً في غياهب الطريق من دون سراج ولم يستمع إلى كلام المرشدين.

وعلى هذا، من الضروري طلب نور المعرفة من البرهان العقلي التام والطريق النقلي ـ القرآن والعترة ـ حتى نلج معرفة العالم، ونجد بوساطة ذلك السراج النوراني أن الحقيقة واحدة، وأن هناك صراط مستقيم يؤدي إلى معرفة الواقع وضمان السعادة.

التعددية الدينية في المنظور القرآني:

قد يبدو من بعض الآيات أنّها تدعم فكرة التعددية الدينية، لكن حقيقة الأمر غير ذلك، لأنّ القرآن الكريم لم يُرّخص أبدًا لهذه الفكرة، وأما تلك الآيات التي قد يبدو لأول وهلةٍ أنّها تؤيّد مسألة التعددية فيمكن أنْ نشير إلى بعضها:

سورة الكافرون والتعددية:

يقول سبحانه وتعالى في سورة الكافرون: ﴿قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلْكَـٰفِرُونَ ۝١ لَآ أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ ۝٢ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ مَآ أَعْبُدُ ۝٣ وَلَآ أَنَا۠ عَابِدٌ مَّا عَبَدتُّمْ ۝٤ وَلَآ أَنتُمْ عَـٰبِدُونَ

﴿مَآ أَعۡبُدُ ۝٥ لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾[١]، أي إنّ الإسلام محترمٌ عند المسلمين، وبقية المذاهب غير الإسلامية محترمةٌ عند غير المسلمين، وفي مقدور كلّ فردٍ أنْ يعتنق دينًا ومذهبًا خاصًا وكلّ واحدٍ في حدّ ذاته حقٌّ.

إنّ الهدف الحقيقي لهذه الآيات هو ردّ فكرة التعددية، لا أنّها تثبتها وتؤكدها. وبعبارة أخرى، لا يقول القرآن الكريم على لسان الرسول الأكرمﷺ: كما أنّ دينكم حقٌّ فديني حقٌّ أيضًا، ومن ثم تصير المذاهب - على كثرتها - حقاً، بل ينفي هذه التعدد والكثرة.

وتوضيح ذلك أنّ المشركين تقدموا إلى الرسولﷺ باقتراح مفاده أنْ يعبد أصنامهم سنةً، على أنْ يعبدوا إلهه في السنة الآتية، ثم يرجع هو إلى عبادة أصنامهم في الحول الثالث، على أنْ يعودوا هم إلى عبادة إلهه في العام الرابع، لذلك، الجمل الأربعة المتكررة في هذه السورة تشير إلى المقترح الرباعي لمشركي الحجاز، وهو في الحقيقة اقتراحٌ للتعددية.

أعلم اللّه عزّ وجل نبيهﷺ أنّ الحقّ الذي يختلط بالباطل يفقد هويته، إذ يتوجب أنْ يكون الحقّ خالصاً نقياً لا يشوبه أيّ باطل، ولو التبس الباطل بالحقّ صار الحق باطلًا وليس العكس، كمثل الماء العذب الذي إذا امتزج بالماء العكر فلن يصفو الأخير ويبقى نميرًا، بل العذب نفسه سيكدر ويتعكر صفوه، وهكذا لو انضم المجهول إلى المعلوم، فلن ينقشع الإبهام عن المجهول، بل سيلتبس الأمر ويختفي المعلوم ويصير مبهمًا.

وقد أخبر اللّه سبحانه رسولهﷺ بأنْ يُعلم المشركين بأنّ الحقّ لن يتآلف مع الباطل أبدًا، وليس من الصحيح أنّ دينكم حقٌّ وديني كذلك، وأنّ لكم حرية اختيار السبيل. أنتم اقترحتم علي قبول الكثرة، لكني لا أقبل دينكم وأنتم نتيجة لجاجتكم لا تقبلون الدين الحق، فـ ﴿لَكُمۡ دِينُكُمۡ وَلِيَ دِينِ﴾. وعليه، فالآيات المذكورة ليست بصدد تأكيد التعددية مطلقًا.

---

(١) الكافرون.

نفي التعددية في سورة البقرة:

تمسّك بعض المعتقدين بالتعددية الدينية بالآية الثانية والستين من سورة البقرة فقالوا: القرآن اعتبر اتباع اليهودية والمسيحية والصابئة موجبٌ لنيل الأجر والنجاة والفلاح، وذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلنَّصَٰرَىٰ وَٱلصَّٰبِـِٔينَ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَعَمِلَ صَٰلِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[1]. فهم يذهبون - انطلاقًا من هذه الآية - إلى أنّ معيار النجاة هو الإيمان باللّه واليوم الآخر والعمل الصالح، واختيار الدين ليس بالأمر المهم ما دام أيّ دينٍ يمكن أنْ يضطلع بهذه المسؤولية؛ إذاً الجميع أحرارٌ في اختيار الدين، لأنّ أيّ دينٍ ينطوي على الحقيقة وقد رسمت فيه معالم السعادة الإنسانية والنجاة، غير أنّ ما يكتسي أهميةً بالغةً هو السعي لضمان الأمور الباعثة على النجاة من قبيل الإيمان باللّه واليوم الآخر وأداء العمل الصالح، وهذا هو المراد من التعددية؛ إذ إنّ الإنسان في اتّباعه لأيّ دين سينال الفلاح والسعادة[2].

إنّ ما استظهر من الآية السابقة ليس في محله، لأنّ الآية بصدد بيان قاعدة عامة مفادها أنّ نجاة الإنسان يوم القيامة مرهونة بالاعتقاد بأصول الدين الخاتم المحمدي ﷺ عن طريق الإسلام والعمل بإحكامه، بمعنى أنّ الآية تعرب عن أنّه: إذا اعتقد كلٌّ من المؤمنين واليهود والنصارى والصابئين باللّه واليوم الآخر وعمل صالحاً، فإنّ أجره مصون عند اللّه، ولن يصيبه أيّ خوف أو حزن.

وأما أنّ نجاة الإنسان متوقفةٌ على الاعتقاد بأصول خاتم الأديان وليس اعتناق أيّ دين، فذلك لأنّ اللّه قد ذم أهل الكتاب وأدانهم، فقال: ﴿ قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُواْ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[3]. كما ذكر عزّ وجلّ

(١) البقرة:٦٢.

(٢) ورد في سورة المائدة (الآية٦٩) ما يشبه هذه الآية مع قليل من الاختلاف.

(٣) التوبة: ٢٩.

أنّه: ﴿ وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ ﴾[١]، فمن أراد النجاة فالنجاة رهينة بالإسلام، والمسلم هو المعتقد بأصول الدين الثلاثة وآداء العمل الصالح.

والآية المذكورة - في الحقيقة - قد جاءت للرّدّ على من يذهب إلى أنّ مجرد ادعاء التدين أو التمني الساذج للحق كافٍ في نجاة المرء: ﴿ لَّيْسَ بِأَمَانِيِّكُمْ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ ۗ مَن يَعْمَلْ سُوٓءًا يُجْزَ بِهِۦ وَلَا يَجِدْ لَهُۥ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا ﴿١٢٣﴾ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ ٱلصَّٰلِحَٰتِ مِن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُو۟لَٰٓئِكَ يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا ﴾[٢].

ومن يدعي أنّ الآية أكدت على مسألة الإيمان بالله والقيامة والعمل الصالح فقط وأنها لم تتطرق إلى أصل النبوة. فإنّ جوابه وغموضه سينجلي بعد تحليل مدلول العمل الصالح في جملة «**وعمل صالحًا**»، فقد أشار الله عزّ وجلّ بذكره إلى هذه الجملة إلى مسألتين: ١. الاعتقاد بالنبوة والوحي. ٢. العمل بما جاء به النبي وحجة كلّ عصرٍ، فالعمل الصالح في الثقافة القرآنية هو العمل المطابق للوحي وما يذكره حجة كلّ عصرٍ، إذ يتحقق عمل الإنسان بالوحي إذا اعترف رسميًا بالموحى إليه، إذاً الآية صرحت بالاعتقاد بالله والمعاد ولوحت بالإيمان بالنبوة ضمن ذكرها للعمل الصالح.

وبهذا، يتضح عدم دلالة الآية المذكورة على التعددية حتى يتم الاستناد إليها في دعوى التحرر في اختيار الدين، وإنّما مفادها انحصار النجاة في الاعتقاد بأصول الإسلام والعمل بأحكامه.

القراءات التفسيرية الثلاثة:

١ - احتمل بعضهم أنْ يكون المقصود من الآية الثانية والستين من سورة البقرة هو أنّ المؤمنين واليهود والمسيحيين والصابئين في أيّ عصرٍ - وكلا بحسب زمانه - إذا أعدوا العناصر الثلاثة المذكورة فسيكونون من أهل النجاة، كما هو الحال بالنسبة

---

(١) آل عمران: ٨٥.

(٢) النساء: ١٢٣-١٢٤.

للمسلمين في العصر الحاضر. وببيان آخر، كل واحدٍ إذا تقيد في عصره الخاص بدينه واقتدى بحجة زمانه وعمل وفق التعاليم المقررة آنذاك، فستكتب له النجاة، فاليهود الذين ساروا بتعاليم موسى عليه السلام حتى نزول الإنجيل، والمسيحيين الذين عملوا بأحكام الديانة المسيحية لعيسى عليه السلام إلى أنْ نزل القرآن الكريم، والصابئة المنتسبون إلى يحيى عليه السلام الذين أجروا أوامره كذلك، هم الناجون.

إنّ هذا القول لم يحد عن الحقيقة، فكل من سار طبق تعاليم دينه وحجة زمانه فستكتب له النجاة، لكن ما تجدر الإشارة إليه هو أنّ الآية لم تكن بصدد تشريح هذه المسألة، لأنّ القرآن لم يستهدف تحديد التكاليف للأقوام الغابرة، وإنما نتيجة للهداية والعالمية التي تميزه قد توجه إلى رسم الأطر والمسارات للإنسانية التي تعيش الوقت الراهن والتي ستكون مستقبلًا وتوضيح سبل النجاة ومن هم أهلها.

فالجملة الخبرية في قوله تعالى: «**من أمن بالله واليوم الآخر...**» قد ألقيت بداعي الإنشاء، أي أنّ الآية دعت - باستعمالها لنداء عام - المسلمين بالإسلام الظاهري والمسيحيين واليهود والصابئين إلى الإسلام الحقيقي والواقعي.

٢- احتمل بعضهم أنّ مراد الآية هو أنّ المسيحي الحقيقي أو اليهودي الواقعي أو الصابئ الحق سيصير مسلمًا، على اعتبار أنّه قد اعتقد بحقانية الديانة الموسوية أو العيسوية أو اليحياوية، وقد احتوت كتبهم على البشارة بمجيء نبي الإسلام صلى الله عليه وآله، فيكون كلٌّ منهم قد آمن بالنبي صلى الله عليه وآله باعتباره خاتم الأنبياء عليهم السلام.

إنّ هذا الكلام صحيح أيضاً، غير أنّه لا ينسجم مع الرسالة التي تريد الآية أنْ تبثها، فلو أنّ معنى الآية كما ادعي، فأولاً يتوجب علينا أن نقدّر كلمة «منهم» في الآية وبدل القول: «**إن الذين آمنوا... من امن بالله...**» نقول: «**من أمن منهم بالله**»، إلا أنّ التقدير خلاف الظاهر. وثانياً كما ذكر في الاحتمال السابق، فالآية بصدد دعوة الناس إلى الإسلام حتى يؤمنوا في الوقت الراهن ويكونوا في زمرة المؤمنين.

٣- قد يكون المراد من الآية - كما ذهبت فئة - هو أنّ اليهود والمسيحيين

والصابئين هم من نوع الجاهل القاصر؛ إذ إنّهم لم يسلموا نتيجة جهلٍ منبثق عن قصور وليس عن تقصير منهم، غير أنّ حياتهم كانت قائمةً على أسسٍ أخلاقيةٍ، وعند ذاك ستكتب لهم النجاة والفلاح وينالون الثواب من عند اللّه.

غير أنّ هذا الاحتمال غير صائب، لأنّ الجاهل القاصر يُعذر، وليس يُؤجر، فقد لا ينال الجاهل القاصر العذاب الإلهي، لكن في المقابل أيضًا لا ينال الثواب والأجر، فلا ملازمة بين معذورية الجاهل واستحقاقه الأجر.

حقانية الأديان والشرائع السابقة:

إنّ الذي يميّز الأديان السماوية - بالتعبير القرآني - هو وحدة روحها، إذ لا اثنينية في الدين ناهيك عن أنْ يكون له جمعٌ (أديان).

ومما لا غبار عليه أنّ كل دين يتصف في عصره الخاص به بالحقانية، فالديانة التي جاء بها نوحٌ أو إبراهيم الخليل أو موسى الكليم أو عيسى المسيح عليهم السلام هي حقٌّ في عصر كلّ واحدٍ منهم، لا أنّها ديانةٌ باطلةٌ بالنسبة إلى عصرها، فلولا ديانة النبي الأول فلن تؤثر ديانة النبي الثاني. ولولا الديانة الأولى والثانية فلا أثر للديانة الثالثة وهكذا دواليك. بناءً على هذا، جميع الأديان في عصرها تكون حقًا، كما أنّ شريعة كلّ نبي من الأنبياء ومنهاجه هو حق في عصره.

علاوة على ذلك، لا يوجد فرق في الخطوط العريضة - التوحيد والنبوة العامة والمعاد - لهذه الديانات، لأنها تتصف بالثبات ولا تتغير، فالقرآن الكريم يذكر أنّ النبي صلى الله عليه وآله: ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[1] من الأنبياء السابقين، ولا يختص تصديق الحق السابق بالنبي صلى الله عليه وآله بل إنّ المسيح عيسى عليه السلام أمضى تعاليم النبي موسى عليه السلام كافة، وصدق موسى الكليم عليه السلام جميع أحكام النبي إبراهيم عليه السلام، وفي الاتجاه الآخر نجد أنّ كلّ نبيٍ يبشر بالنبي القادم بعده، ليزف المسيح عيسى عليه السلام في خاتمة المطاف بشارة قدوم رسول الإسلام صلى الله عليه وآله، ولو افتقدت الديانات السماوية للحقانية،

---

(١) آل عمران: ٣.

ما كان للنبي القادم أنْ يصدّق النبي السابق ولا أنْ يبشر النبي الراحل بالنبي المقبل، إذاً لا مناص من حقانية كلّ دينٍ في عصره.

أما بالنسبة للخطوط الجزئية للأديان - شريعة الأنبياء ومنهاجهم - فإنّها تختلف من دينٍ إلى آخر، فنجد في بعض الديانات مثلاً، أنّهم كانوا يصومون أقلّ من شهرٍ بينما يصوم المسلمون شهرًا كاملاً، أو أنّ بعض أتباع الديانات الأخرى كانوا يتوجهون إلى غير القبلة التي يتوجه إليها المسلمون في صلواتهم الواجبة، فالمسلمون يوّلون وجوههم نحو الكعبة المشرفة، وليس معنى ذلك أنّ للّه جهة معينة؛ بل: ﴿وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ ۚ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ﴾[1]. وبما أنّه فوق الجهة فيمكن للإنسان المتوضئ أنْ يؤدي الصلاة المستحبة بإيماءات الرأس والوجه، نحو أيّ جهة وبأيّ وضعية يكون عليها، فاللّه الحاضر في أطراف الكعبة هو موجودٌ خلفها أيضًا، وموجودٌ في الأرض وفي السماء كذلك: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾[2].

إذن، تتميز الخطوط الكلية للدين من قبيل الأصول العقدية والفقه والحقوق والأخلاق بالثبات وعدم قابلية التغيير، مثلما أنّها لم تتغير من قبل، لأنّه ما أتى أيّ نبي إلا ويرسخ معالم التوحيد والنبوة والمعاد ويبينها، أو يتعرض إلى القضايا الأخلاقية والاجتماعية بما ينافيها كأنْ يقول أنّ الظلم حسنٌ وأنّ دفعه قبيحٌ، بل الأنبياء كافة وإنْ كان هناك اختلاف في شرائعهم ومناهجهم قد قالوا: إنّ الظلم قبيحٌ وأنّ دفعه حسنٌ.

التعددية داخل الدين:

قد تطرح التعددية حول أصل الدين، لينبثق عنها في هذا المجال بحث الأديان، وقد يجري البحث فيها حول الخطوط الفرعية الناجمة عن أصل الدين ليتولد عنها في هذا الصدد بحث المذاهب. وبعبارة أخرى، نقصد بالتعددية في داخل الدين، ظهور مذاهبٍ وفرقٍ شتى في الدين الواحد نتيجة القراءات المختلفة عنه.

---

(١) البقرة: ١١٥.

(٢) الزخرف: ٨٤.

إنّ تقبل فكرة التعددية داخل الدين يختلف باختلاف المباني والأسس، فبينما قد تتماشى بعض الأسس مع التعددية قد يتنافى بعضها الآخر معها تمامًا، إذ يمكن أنْ نشير في هذا المجال إلى مبانٍ عدة، على النحو الآتي:

١ – لو اعتقدنا بالتصويب في قراءة الدين ولم نكن من المخطئة، فسنقبل ونتحمل التعدد داخل الدين (المذاهب)، بينما لو كان رأينا هو التخطئة فلن نقبل التعددية المذكورة أبدًا.

وتوضيح ذلك أنّ بعضاً ممن يعتقد بالتصويب في فهم الشريعة يذهب إلى أنّ: كل ما يصل إليه الشخص بفهمه وقراءته فهو حقٌّ، وبعبارة أخرى، يجعل الحق مطابقًا لقراءته الاجتهادية، ولا يوجد حقٌّ محددٌ في الواقع. هذا المبنى ينسجم مع التعددية المذهبية.

بينما لو اعتقدنا بوجود الواقعية في أيّ أمرٍ، وأنّ في وسع الإنسان الوصول إليها – ولو أنّه قد يخطؤها أحيانًا –، فليس بإمكاننا مسايرة التعددية المذهبية ومجاراتها، نظراً إلى أنّ القراءة والفهم المطابق للواقع والحقيقة واحدٌ وأنّ القراءات الأخرى باطلة.

٢ – لو ادعينا نسبية الحقيقة والواقعية، بحيث تتجلى لمختلف المفكرين في صورٍ متنوعةٍ نتيجة تغيّر الظروف والشرائط، وقلنا أنّ الواقعية المطلقة والحقيقة الصرفة لا وجود لها، فطبقًا لمبنانا هذا، تكون التعددية المذهبية جائزة، لكن لو ذهبنا إلى القول بإطلاق الواقعية وعدم نسبيتها ورأينا بأنّ إدراك الواقعية المطلقة ممكن جدًا، فإن التعددية المذهبية تكون غير جائزةٍ.

٣– لو تفاوتت واختلفت قراءات مفكري مذهبٍ معيّنٍ فيما بينهم، فهذا النوع من التعددية سيكون صحيحًا وجائزًا، في ما لو كانت القراءات منهجية، وقائمة على قواعد وأساليب صحيحة في معرفة المذهب.

على هذا الأساس، يمكن تحمّل قراءات من أوقفوا أعمارهم لمزاولة الدراسات

الدينية التخصصية لسنواتٍ عديدةٍ ومسايرتهم، وتلقوا العلم على أيدي أرباب الفكر من أساتذةٍ وعلماءٍ، حتى صاروا أصحاب نظرٍ ثاقبٍ، بحيث أصبحوا يلجون غمار البراهين العقلية والبحوث القرآنية والروائية بمنهجيةٍ سليمةٍ وبصيرةٍ وقادة، ويفسرونها بقراءاتٍ خاصةٍ، لأنّ قراءاتهم لن تختلف - في مثل هذا الفضاء - إلا من حيث الفروع الجزئية، والاختلاف في حدود الأمور الجزئية يمكن تحمله والتجاوب معه.

لقد سطر المحققون منذ ألف سنةٍ خلت وإلى اليوم المئات من الكتب التفسيرية والفقهية التي تميّزت بوحدة الخطوط العامة، وإن أختلفوا في ما بينهم في الجزئيات. هذا إنْ دل على شيء فإنّما يدّل على مسايرة المفسرين والفقهاء وتحمّلهم برحابة صدرٍ لوجهات النظر المختلفة الصادرة عن كل واحدٍ منهم.

نعم، لو كان هناك اختلاف في الرؤى بصورةٍ جذريةٍ وعميقةٍ وعدم انسجام في الفتاوى والأحكام إلى حد التعارض والتباين في أمرٍ كلي، فمن الحتم أنْ تكون إحداها حقٌ وتكون بقية الآراء باطلةً، كما نجد ذلك في ما نقله المحدثون السنة والشيعة عن الرسول ﷺ من أنّ أمته ستتفرق من بعده إلى ثلاث وسبعين فرقة كلها على باطل ما عدا فرقة واحدة تكتب لها النجاة؛ «ستتفرق أمتي...»[1].

يعتقد كثيرٌ من الفرق أنّ طائفتهم هي «الفرقة الناجية»، لكن يبدو عند عرض النظرات المتناقضة في ميدان المواجهة أنّ كثيراً من الرؤى الفاسدة سرعان ما ستنكشف ولا يبقى إلا من كانت الحقيقة جوهره، فمن يقول مثلاً: إنّ عليًا عليه السلام هو خليفة رسول الله ﷺ ومن يخالف ذلك، أو مثلاً من يذهب إلى أنّ خليفة المسلمين لابد أنْ يكون معصوماً ومن يتبنى رأيًا ضده، لا يمكن القول أنّ الرأيين معًا على حقٍ، بل إنّ أحدهما سيكون على حقٍ حتماً، بينما سيكون الآخر على باطلٍ.

فلو كان السير في فهم المعارف الدينية بطريقةٍ منهجيةٍ، وكان الاختلاف بين المفكرين جزئيًا، ففي مقدور الجميع أنْ يحتج في مقام الإثبات ويعمل بدليله

(١) بحار الأنوار، ج٢٨، ص٤.

وحجته، لكن في مقام الثبوت والواقع، سيكون أحدهم فقط هو المحق والمصيب للواقع.

لهذا، ورد أنّه من اجتهد بأسلوب منهجي وكان اجتهاده مطابقًا للواقع فسيحظى بأجرين، أجرٌ لاجتهاده المنهجي، والآخر لإصابته الواقع، وأما المجتهد الذي أخطأ الطريق فله أجرٌ واحدٌ فقط، وذلك في قبال اجتهاده المنهجي. «للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد».

أما من عمد إلى فهم النصوص الدينية من دون اجتهادٍ ومنهجيةٍ، ثم أخطأ الطريق، فعلاوةً على أنّه غير مأجورٍ، فإنّه غير معذورٍ أيضًا، وسيقع وزر عمله على عاتقه.

ففي التعددية داخل الدين، حيث التعدد قد نجم عن إختلاف القراءات، لو أنّ أحدًا وصل إلى رأيٍ بطريقةٍ منهجيةٍ ومن دون تقصيرٍ، فإنّ رأيه سيكون حجةً عليه، ولو أخطأ فلن يستحق العقوبة الإلهية، أما من لم يتخذ طريقةً اجتهاديةٍ وخاض في ذلك عالماً عامدًا ومقصرًا راضخًا إلى الباطل، فقد حصد لنفسه نار الجحيم متعمدًا.

الخلاصة:

١- قد تتبلور التعددية الدينية في داخل مذهبٍ معينٍ، أو بين مذاهبٍ عدة، نتيجة التفسيرات والقراءات المختلفة عن دينٍ معينٍ، كمذهب «الشيعة» و«الأشاعرة» و«المعتزلة».

٢- مثلما تُتَحمل الاختلافات داخل مذهبٍ معينٍ، قد تساير أيضًا إذا كانت بين مذاهب عدة، وكما ذُكر آنفًا، لا يمكن اعتبار من كان قاصرًا غير مقصرٍ من أهل النار، إذ ليس مجرد التحدث بقولٍ باطلٍ وغير صحيح يستوجب دخول الجحيم، فقد يكون المرء معذورًا فتشمله رحمة الله وعنايته استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿ وَءَاخَرُونَ مُرْجَوْنَ لِأَمْرِ ٱللَّهِ إِمَّا يُعَذِّبُهُمْ وَإِمَّا يَتُوبُ عَلَيْهِمْ ﴾[1].

---

(١) التوبة: ١٠٦.

سبب القدرة على تحمّل التعدد في المذاهب أو العلوم:

إنّ في الإمكان تقبل القراءات المختلفة في ميدان العلوم الطبيعية وفي نطاق المذهب والشريعة أيضًا، ويرجع السبب في القدرة على تحمل هذا النوع من التعدد والتسامح معه إلى عنصرين:

١- معرفة أصحاب القراءات المختلفة للمباني والمبادئ، ومزاولتهم للدراسة في هذا التخصص لسنوات متمادية حتى اكتسبوا ثقافةً وخبرةً علميةً واسعةً مكنتهم من الاستنباط بأسلوب فني.

٢- الانسجام الفكري بين أصحاب القراءات المختلفة في كثير من الأصول والمباني وفي العديد من الخطوط العريضة، على الرغم من اختلافاتهم في الفروع الجزئية.

ومن دون هذين الشرطين لا يمكن الانسجام بتاتا مع بقية الفقهاء والمفسرين، لا في المواضيع المحورية ولا في أصل المنهج والأسلوب، كحال الطبيبين الذين يحللان مرضًا معينًا بالرغم من اختلافهما في المنهجية والأصول والمباني الطبية، فيصلان في نهاية المطاف إلى وجهة نظرٍ قد تكون عامة أو خاصة، أما من لم يدرس الطب فلا يمكن أنْ ينسجم مع الطبيب بأيّ حالٍ، فهو لم يطّلع على الطبابة حتى يتعرّف مبانيها وأصولها ويتعلم منهجها.

ضرورة مراعاة الإحتياط:

يتوجب على الإنسان علاوة على السير بأسلوب فني أنْ يتحلى بنوع من الحرية الفكرية في فهم الدين، وليس معنى ذلك أنْ يتعدى الخطوط الحمراء المرسومة من قبل العقل والنقل، بل عليه أنْ يطوي الطريق السليم في خضم حركته الفكرية من دون تجاوزها، فصحيح أنّ الإنسان موجودٌ حرٌّ، لكنه ليس منفلتًا متروك العنان. وهناك بون واسع بين الحرية بالمعنى الإيجابي للكلمة والانفلات.

فمع أنّ عليّاً وأهل البيت عليهم السلام كانوا أحرارًا، بل لم يكن هناك أحدٌ ولن يكون أكثر حرية من الحسين بن علي عليه السلام، إلا أنّهم لم يتعدوا على حرمات الناس ولم يرضخوا للظلم، بل كانوا يحتاطون ويتقيدون ويقيّدون أهلهم، كما أوصونا نحن أيضًا بذلك، أي أنّهم كانوا يعلمون بسلبية الانفلات وعدم التقيد بأيّ نوع من الحدود.

يقول علي عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[1]. ومعنى الاحتياط هو بناء حائطٍ، والإتيان به بصيغة الأمر «احتط»، يفيد بأن تبني سورًا حول دينك، فالمحتاط هو من بنى سورًا حول دينه. ويقول الإمام الصادق عليه السلام أيضاً: «**لك أن تنظر الحزم وتأخذ بالحائطة لدينك**»[2].

يبني البستاني الذي يعلم قدر بستانه وما ينتجه من ثمارٍ سورًا من حوله ولو بالأسلاك الشائكة، حتى لا يتمكن الغرباء من التسلل إليه فيقطفون محاصيله. وهكذا بالنسبة للإنسان المحتاط حيث يسوّر على دينه حتى لا ينفذ إليه غريب، لأنّ دين كلِّ امرئٍ، إنما هو جوهره وثمرة وجوده، فيتوجب عليه المحافظة عليها، وإلا قطفها غيره.

فالاحتياط يجلب الحفظ والصون. والإنسان الذي جهد في تحصيل الإيمان بالدين هو مثل البستاني الذي بلغت شتلته مرحلة الإثمار؛ لهذا عليه أنْ يحوّط دينه كي يبقى ثمره مصونًا ولا يضيع جهده أدراج الرياح.

ومن أراد سلوك الطريق القويم فعليه بالتمرن، وأفضل تمرين هو الصلاة والصوم، فالذي يرغب في أنْ تنعكس أشعة الأسرار الإلهية في مرآة روحه، عليه أنْ لا يفكر في غير الحق ولا يذكر إلا اسمه، وإلا اجتمع غبار غير اسم اللّه على صفحة روحه، فتتعتّم مرآتها ولا تعكس العالم ولا أسراره.

إنّ الذي يتمرن بمعونة العبادة سيحظى بروحٍ شفافةٍ لا تنعكس فيها إلّا أشعة نور الحق والإرادة الإلهية. وعندها ستحل للإنسان كثيرٌ من الألغاز، فمن أراد أن تشرق

(١) بحار الأنوار، ج٢، ص٢٥٨.

(٢) المصدر السابق، ص٢٥٩.

﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[1] على قلبه، يتوجب عليه أن يتجه نحو اللّه والسبيل إلى ذلك هو العبادة.

العرفان والتعددية:

إذا نظر الإنسان إلى العالم بنظرةٍ عرفانيةٍ فسيشاهد الحسنات والخيرات والسيئات والشرور، وعلى الرغم من هذه التلون ستبدو جميعها بالنسبة إليه جميلةً وحسنةً. إنّ هكذا نظرة ستفتح أبواب التساؤل أمام إمكانية اعتبارها علامةً على انسجام العرفان والتعددية، وكيف أصبح يُنظر إلى الشرور والمساوئ والقبائح على أنّها جميلةٌ وحسنةٌ؟

للإجابة على هذه الإشكالية يمكن الإشارة إلى أنّ القول بالانسجام بين العرفان والرؤية الجمالية للعالم مع التعددية إنما هو نتيجة مغالطة بين التكوين والتشريع، فالعارف إنّما ينظر إلى عالم التكوين بنظرةٍ جماليةٍ، لأنّه يشاهده أثرًا للّه الجميل، وهو مطلّع على أسرار العالم، ولذلك يلاحظها جميعًا في تناسقٍ وجمالٍ، وأما في مقام التشريع فبالرغم من أنّه يشاهد جميع المعارف والحقائق الوحيانية عيانًا فيرى الجنة والنار ويقف على أوامر اللّه ونواهيه إلّا أنّه يرى نفسه ملزمًا بالإتيان بالأوامر الإلهية، فيتقيد بها في موضع العمل ويجتنب المعصية الإلهية، مشتاقٌ إلى الجنة ويكدح للورود إليها، خائفٌ من النار ويسعى إلى الابتعاد عنها، يفرق بين المطيع والعاصي ويميز بين المؤمن والكافر والمنافق.

عبوسة الفقه وجمالية العرفان:

قد يشكل الأمر في بعض الأحيان في إرجاع علامة المسلم إلى الإتيان بالأحكام الفقهية المكفهرة العبوسة، في حين يتوجب التركيز على البعد الجمالي للعبودية كشرط في إسلام المرء وكميزة لعبادة اللّه. فاللّه جميلٌ وقد خلق جميع الأشياء

---

(١) النور: ٣٥.

جميلةً؛ ولأنّ العالم جميلٌ فيلزم أنْ تتسم نظرة الإنسان بالجمالية لا أنْ يعتمد على الشيء المكفهر كالفقه مثلاً.

مما لاشك فيه أنّ اللّه جميل وقد خلق العالم بريشة الجمال، ومما لا شك فيه أيضًا أن نظرة الإنسان لابد من أن تتسم بالجمال، إلّا أنّ ما يجدر الالتفات إليه هنا هو أنّ جمالية الإنسان إنما تكمن في عقله وليس في حسّه. فاللّه عزّوجلّ حين صمّم الجمال اهتم وركّز على ثمرة ذلك الجمال، وهو جمال الإدراك الصحيح والعمل.

وتفسير ذلك أنّ الجمال على نوعين، أحدهما حسي والآخر عقلي، وقد خلق اللّه كلّ شيءٍ جميلاً، فعلى الإنسان أنْ يعرف الدين من منطلق الجمال، ويعتقد به ويعمل بأحكامه، ومعيار ذلك الجمال يعود إلى العقل والقلب.

نقل عن رسول اللّه صلى الله عليه وآله قوله: **«إياكم وخضراء الدمن، قيل:يا رسول اللّه وما خضراء الدمن؟ قال: المرآة الحسناء في منبت السوء»**[1]، فالرسول صلى الله عليه وآله يحذر أصحابه من الورود النضرة الجذابة التي تنمو في المزابل، وهو كناية عن الفتاة الحسناء التي تربت في بيتٍ بلا إيمانٍ.

فهذا النوع من الجمال لا يجوزه العقل، لأنّ ظاهر هكذا موجود هو الأناقة لكن باطنه قبيح، وهو يشبه المنافق الذي انسجم فيه جمال الصورة مع قبح السريرة، فلا يمكن الإقامة تحت سقف واحد مع موجود منافق له وجهان. يتعامل الإنسان مع ظاهره في حين أنّ باطنه مليء بالسموم. إنّ المجرم في الثقافة القرآنية أسوأ من الأفعى والعقرب، فالأفعى والعقرب على الأقل ظاهرهما كباطنهما، أما المنافق فظاهره إنسانٌ لكن باطنه ثعبانٌ، وعندما يحصل تماس مع ظاهره بالمصافحة مثلًا فسرعان ما تنتقل السموم التي في باطنه.

إنّ الإسلام دينٌ جميلٌ ويدعو الإنسانية إلى الجمال؛ لهذا نجده يعتبر «بلال الحبشي» الموحّد جميلاً مع أنّه كان أسود الوجه والبشرة، ويرى كثيرين من

(١) بحار الأنوار، ج١٠٠، ص٢٣٢.

الروم الملحدين قبحاً مع أنهم كانوا بيض البشرة.

على هذا الأساس، قد عيّن في الروايات معيار الجمال، ففي إحداها نقل أنّ: **«جمال الرجال في عقولهم»**[١].

أما بالنسبة إلى عبوسة الفقه، فيتوجب القول: إنّ القرآن في الأساس جميلٌ والله قد قدّمه على أنّه أحسن الكلام: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ﴾[٢]، هذا الكتاب الأنيق يتضمن كثيراً من الأحكام الفقهية، على غرار أمره بغض البصر والتستر عن غير المحارم.

وتوضيح ذلك أن اللّه يذكر أنّه لا حديث أحسن ولا أحلى من القرآن الكريم، هذا أحسن الحديث (القرآن) يقول للمؤمنين: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ﴾[٣].

وقد طرح رسول اللّه ﷺ ذات مرة – في إختبار الذكاء – السؤال الآتي: **أخبروني أيّ شيءٍ خير للنساء؟**، فأراد كل واحد أنْ يبدي وجهة نظرٍ معينةٍ، فقالت فاطمة الزهراء سلام اللّه عليها: **خير للنساء أن لا يرين الرجال ولا يراهن الرجال**[٤].

فلو طرحت مسألة الحجاب واللباس ورعاية حدود العفة والطهارة أو جرى الحديث عن فصل المدارس والأقسام الدراسية بين الذكور والإناث، فذلك من أجل الحفاظ على العفاف وتكامل الفضائل المعنوية والمحافظة على حرمة المرأة، وكل هذه الموضوعات قد ذكر القرآن أصولها وليست هي كلام الفقهاء حتى يعتبر الفقه مكفهرّا وعبوسًا.

ولقد أخبر الحديث الأحسن أي القرآن – الذي قدم الإسلام على أنّه الدين الذي

(١) بحار الأنوار، ج١، ص٨٤.

(٢) الزمر: ٢٣.

(٣) ـ النور: ٣٠.

(٤) ـ بحار الأنوار، ج ٤٣، ص ٨٤.

يتميز بالشمولية والتمام - المسلمين بقوله: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝٨ إِنَّمَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَارِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ وَمَن..﴾[1]، أي يمكنكم بناء العلاقات مع بقية الناس وفق أسسٍ إنسانيةٍ مشتركةٍ، وبالتعايش معهم، والتعامل بالبر والعدل، وليس بالأذية والجور، إلا إذا شنّوا عليكم هجومًا أو أرادوا قلب النظام، ففي هذه الحالة يتوجب عليكم الذود عن أنفسكم، والدفاع في هذا المجال هو أمرٌ مقبولٌ ومعقولٌ.

آثار التعددية:

تتمثل بعض آثار التعددية في:

١ - **نسبية الأخلاق؛** يتحتم على من يعتقد بمبدأ التعددية والكثرة أنْ يقبل بالتعددية الأخلاقية كنتيجة لذلك، وينجم عن التعددية الأخلاقية نسبية الأخلاق، ويترتب على نسبية الأخلاق نفي أبدية الأسس الأخلاقية، مما يسبب تفرد كل فرقةٍ بخلقٍ وطباعٍ خاصةٍ، بحيث سيرسم كلّ فردٍ صورةً خاصةً عن الأخلاق.

٢ - **نسبية الفهم؛** إحدى النتائج الأخرى للتعددية الدينية النسبية في الفهم، وذلك لاختلاف القراءات والمعاني كما مرّ بحثه سابقًا.

علاقة الوحي والتجربة الدينية بالتعددية:

ما هي التجربة الدينية؟ هل أنّ الوحي هو نفسه التجربة الدينية ؟ تلك قضايا وتساؤلات يلزم دراستها كلاً على حدًى كي يتم التعرف عليها من دون الوقوع في الخلط بين مواضيعها.

يذهب بعضهم إلى القول: «لو يعتمد الإنسان على التجربة الدينية في الموضوعات الدينية ويعتبر أنّ التدين - قبل كل شيء - هو ثمرة مواجهة التجربة الإنسانية لظواهر

---

(١) الممتحنة: ٨ - ٩.

الواقعية المحضة (نسمي نحن تلك الواقعية الغائية بالله)، فيمكن حينئذٍ الاعتقاد بالتعددية الدينية» [١]، أو يقولون: «عند ظهور الإسلام، كان جوهر التدين عبارةً عن نوع من السلوك أو التجربة الدينية وليس الاعتقاد بمجموعةٍ من التعاليم» [٢]. ويرون أيضًا أنّ: «الذين شرعوا في البحث عن الدين من منطلق التجربة الدينية، يشاهدون جميع الموضوعات بمنظار التجربة، فينظرون إلى الوحي الخاص بالنبي أيضًا على أنّه نوعٌ من التجربة الدينية في أعلى مستوياتها مع تفسيرها الصحيح» [٣]. أو يدّعون أنّ: «الأنبياء هم قادة علّموا الإنسانية التفسير الصحيح للتجربة الدينية، وإذا كان لهدايتهم وللتوحيد من معنًى، فهو هذا المعنى» [٤].

الوحي في نظر هؤلاء الأفراد يعني التجربة الدينية، ونتيجة هذا القول هو انسجام الوحي وتوافقه مع التعددية، غير أنّ هذا الكلام ليس بصائب، حيث تحتاج البرهنة على عدم صحته إلى التعرض إلى دراسة نقاط عدة على النحو الآتي:

١ - أقسام اليقين:

اليقين على قسمين، علمي ونفساني. فالعلمي منه نظير المسائل الرياضية التي تكون إما بيّنة «كضعف الاثنين يساوي الأربعة»، أو مبيّنة كالمعادلات الرياضية المعقّدة التي يجب تنتهي في آخر المطاف إلى ضعف الاثنين يساوي الأربعة، وذلك أنّه ما لم تنتهي القضايا النظرية المعقّدة إلى الأسس البديهية فلن تكون يقينية. فمن أجل حصول الجزم واليقين، يجب أولاً أنْ تُعلم جميع مجهولات الشيء، وعندئذ يلزم إرجاع كافة المعلومات النظرية إلى المعلومات البديهية حتى يحصل الجزم بالشيء لدى الإنسان، هذا القسم من اليقين هو اليقين العلمي، وهو معتمدٌ وموثقٌ.

أما اليقين النفساني، فهو يقينٌ ينجم عن التلقين، فلو يتم تلقين أمرٍ معيّن إلى

(١) مجلة كيان، العدد ٢٨، ص ٤، ٢٠، ١٣.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

(٤) نفس المصدر.

شخصٍ ما مراتٍ عدة، بالتدريج سيحصل له اعتقاد به وسينعكس ذلك اليقين في ميدان العمل، لكن تجدر الإشارة إلى أنّ هذا النوع من اليقين خارجٌ عن إطار الدراسة والبحث.

ينقسم اليقين العلمي على قسمين: بيِّن ومبيَّن، فالأول واضحٌ وجليٌ، وأما الآخر فيتضح بمساعدة البديهي، مثل القضية «الأربعة زوجٌ» أو «العدد خمسة فردي». فهذه أمورٌ بديهيةٌ غنيةٌ عن الاستدلال، وإذا أقيم لها دليلٌ علاوةً على الدليل الأول فإنّ المدلول مسجّى، يقولون: لماذا «الأربعة زوجٌ» ؟ لأنّها تقبل القسمة على اثنين متساويين وكل ما يقبل القسمة على اثنين متساويين فهو زوج، إذاً الأربعة زوج، وهذا الدليل مسجّى إلى جانب ذلك المدعى، إذن يلزم أنْ ينتهي اليقين العلمي إلى البداهة.

تعد قضية «استحالة التناقض» أولى القضايا البديهية، فمن المحال الجمع بين وجود شيءٍ معينٍ مع لا وجوده (عدمه)، فمن المستحيل اعتبار شيءٍ معينٍ - كألفٍ مثلاً - موجودًا وفي آنٍ واحدٍ - ونفس الألف - هو غير موجودٍ، فهذه الاستحالة أمرٌ بديهيٌ. يتوجب أنْ تعود كافة اليقينيات العلمية إلى البديهي، وعندما ترجع إلى اليقين البديهي تكون واضحة لا تقبل السؤال، إذ لا يمكن طرح السؤال: لماذا يستحيل أن تكون «ألف» موجودة وتكون «ألف» غير موجودة؟، لأنّ البديهي لا يسأل عنه، ولو تم طرح هذا السؤال، فهذا يكشف عن أنّ لدى السائل غموضٌ في إدراك أصل المسألة، ولا بد من تصحيح تصوراته عنها.

٢- أقسام العلم:

العلم إما حصولي وإما حضوري، فالعلم الحصولي هو العلم الذي لا يكون المعلوم فيه عين الواقع بل يعكسه فحسب. لهذا ليس له آثار الواقعية الخارجية، بعبارة أخرى، لو حصل لنا علمٌ بشيءٍ عن طريق المفهوم، فذلك العلم بذلك الشيء هو علمٌ حصوليٌ.

أما العلم الحضوري، فهو العلم الذي يكون معلومه عين الواقع. ولهذا يكون

منشأ أثر، وبعبارة أخرى، عندما يكون وجود الشيء - وليس مفهومه - هو المعلوم، يسمى علمًا حضورياً، نظير علم النفس بذاتها.

وكما لدينا علمٌ حصوليٌ يقينيٌ، لا يحوم حوله شك، «كضرورة ثبوت الشيء لنفسه»، و«استحالة سلب الشيء عن نفسه»، أو أنّ «الألف هو الألف» و «يستحيل سلب الألف عن الألف». لدينا كذلك علمٌ حضوريٌ يقينيٌ لا يساوره شك، على غرار «حضور نفس الإنسان للإنسان»، فحضور النفس هو علمٌ حضوريٌ شهوديٌ، ولو أنّ شخصًا لم يكن لديه اطلاعٌ على مفهوم نفسه، سيجدها حاضرةً عنده.

تعد الأحلام التي يراها الإنسان في نومه نموذجاً آخر عن العلم الحضوري، حيث يشاهدها بقلبه وليس بالعين الفسيولوجية أو بالسمع الظاهري، لأنّ هذه القنوات الإدراكية تنسدّ عند النوم، وبينما هي موصدة هو يرى أشياء بعينه القلبية، وطبعاً قد يشاهد في عالم الرؤيا أضغاث أحلام تمخضت عن باطنه وذكرياته.

٣- ماهية الوحي:

الوحي من سنخ العلم الحضوري، وأكمل مراتبه هي التي يراها الإنسان بروحه وقلبه. الوحي عبارة عن مشاهدة الحقيقة المقوّمة لوجود الإنسان، والإنسان من خلال العلم الحضوري الخالص يدرك مقوّم وجوده وهو اللّه وكلام اللّه، مثلما يدرك نفسه. الوحي شهود، وحين يدرك النبي الوحي، يتيقن أنّ مشهوده وحي. لهذا، فالوحي ليس من سنخ التجربة الدينية حتى يحتاج إلى المشاهدات المتكررة، ويكون مصحوبًا بالشك من أول الأمر.

وبيان ذلك هو أنّ التجربة إنّما تبعث على اليقين إذا توفرت على أمرين: أولهما: تكرار المشاهدة، والآخر: وجود قياسٍ خفي في التجربة. وذلك أنّه بعد تكرار المشاهدة في العديد من المرات، ينكشف أنّ ربط المحمول بالموضوع، سيكون ضروريًا، لا اتفاقيًا وعشوائيًا، لأنّ الأمر العشوائي لا يحدث كثيرًا أو دائمًا، وبما أنّ ترتب الأثر على مبدئه لا يكون بالمصادفة والاتفاق بل يحدث دائمًا، فالعلاقة بين

الموضوع والمحمول ستكون ضروريةً وحتميةً وليست اتفاقية وعشوائية.

وبهذا يتضح أنّ التجربة إنّما توجب اليقين إذا تكرر إدراك الإنسان لشيءٍ معينٍ، أما الوحي فهو لا يقتضي التكرار، إذ بمجرد اندلاع الشرارة الأولى، يرافقه اليقين العلمي والشهودي.

نقل «الكليني رحمه اللّه» أنّ أحدهم سأل الإمام الصادق عليه السلام: كيف يعلم النبي أنّ الذي رأى وحياً، وأنه صار من الأنبياء؟ قال: «**يوفّق لذلك حتى يعرفه**»[1]، فكما أنّ الإنسان يدرك نفسه في عالم الشهود بحيث لا يساوره فيها أيّ شكٍ أو خطأ، فكلام اللّه كذلك على هذا المنوال بحيث لا يحوم حوله أي شكٍ أو ريبٍ، لأنّ إدراك الإنسان للوحي أشد من إدراكه لنفسه.

٤- حفظ الوحي من الخطأ:

حينما يتلقى النبي الوحي، فلن يخطئه أبدًا، لأنّه يشاهد الواقع كما هو. فضلاً عن أنّ الخطأ يقع في موضع يكون فيه مجالٌ للباطل، وهكذا بالنسبة للشك الذي يمكن تصور وقوعه في موضعٍ يحوم حوله شيء آخر غير الحق، أما في موطن درك الوحي فلا سبيل للباطل إليه. وحينئذٍ لا يمكن تصور الخطأ والشك.

يتميز الوحي النبوي بالحصانة عن الخطأ في مراحله الثلاثة: عند تلقي الكلام الإلهي أولاً، ثم في فترة حفظه ثانياً، وثالثاً: حين إبلاغه الناس الرسالة الإلهية.

لقد تعرض اللّه عزّ وجلّ في القرآن الكريم إلى ذكر المراحل الثلاثة من حفظ الوحي النبوي في قوله: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[2]، فالرسول صلى الله عليه وآله معصوم حينما يتلقى الوحي من منطقة «لدن»، لأنّ هذه المنطقة لا يسري إليها الشك والشبهة أبدًا. والإنسان إنما يشك ويشتبه عليه الأمر إذا كان هناك حق وباطل في البين وهو لا يعلم مشهوده أمن نوع الحق هو أم من سنخ الباطل؟، أما وأنّ الموضع شفاف لا

(١) الكافي، ج١، ص١٧٧.

(٢) النمل: ٦.

تحوم حوله الأوهام والأباطيل كما هي منطقة «لدن» التي هي موضع نشأة الوحي، فلا مشهود إلّا الحق ولا سبيل للخطأ والاشتباه أيضًا.

والرسول ﷺ إلى جانب ذلك معصوم في مرحلة حفظ الوحي وضبطه، وفي ذلك يقول تعالى في كتابه: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ﴾[١].

وهو أيضًا مصون عن الشك والخطأ في طور الإنشاء والإبلاغ، حيث قال سبحانه: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ ۝ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ﴾[٢].

ومثلما أنّ النبي ﷺ منزه عن الشك والخطأ في تمام المراحل، فهو معصوم عن المعصية قطعاً. فاللّه يخبر عن رسوله في هذا المجال بأنّه لا يتحدث عن هوى وهوس وإنما جميع حديثه وحي موحًى من قبله تعالى. لذا الوحي عبارة عن معرفة تحصل للأنبياء من خلال شهود الحقيقة، وهو معصوم من جمع الجهات من السهو والنسيان والمعصية.

٥- القراءات المختلفة للتجربة الدينية:

قُدمت العديد من القراءات لمسألة التجربة الدينية، منها:

أ. مواجهة الأمر الألهي أو اللّه والحقيقة الغائية، إذ يمكن أنْ يكون لهذه المواجهة أصناف متعددة[٣].

ب. الحسّ الديني والمذهبي، بهذا المعنى وهو أنّ الإنسان يحسّ في باطنه أنّه متعلقٌ بموجودٍ متعالٍ، وقد ادعى «شلاير ماخر» أنّ التجربة الدينية ليست تجربةً عقليةً أو معرفيةً بل هي إحساس التعلق المطلق والتناسق مع المبدأ أو القدرة المغايرة للعالم[٤].

(١) الأعلى: ٦.

(٢) النجم: ٣ - ٤.

(٣) العقل والاعتقاد الديني، ص٣٧ - ٣٩.

(٤) نفس المصدر، ص٤١.

ج. انفتاح نافذة من عالم الغيب أمام الإنسان، نظير المريض الذي يأس الأطباء من شفائه، فيرفع هو - أو غيره - يديه بالابتهال والتضرع والدعاء بالبرء، فيتماثل للشفاء، أو كمثل أيّ شخصٍ آخر يدعو ويستجاب دعاؤه.

د. الكشف والشهود العرفاني عند العرفاء بالنسبة للّه.

هـ. اختبار المعارف والحقائق وتجربتهما التي جاءت في النصوص الدينية.

٦- التجربة الدينية للمتديّنين:

إنّ التجربة الدينية - كما يطرح بعضهم - هي لأتباع الأديان وليس لقادته المعصومين وأئمته (الأنبياء) الذين جاءوا بالدين من عند اللّه، لأنّ هؤلاء قد أدركوا حقانية الدين الإلهي بمساعدة الوحي، وليس من خانات التجربة، لكن في وسع الأتباع المتدينين اختبار الموضوعات الدينية وتجربتها.

لقد جرى الحديث في القرآن الكريم عن موضوعات ومعارف قام المتدينون باختبارها وتجربتها مرارًا، ورأوا نتائجها بأنفسهم، فعلى سبيل المثال جاء حول موضوع القضايا العسكرية في شكل قاعدة عامة، قوله تعالى: ﴿كَم مِّن فِئَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِئَةً كَثِيرَةً بِإِذْنِ اللَّهِ﴾[1]. فمن وضع قدميه في طريق الجهاد الإلهي، سيجرب - في العديد من المرات - كيف يحالف النصر فرقةً عسكريةً قليلة العدة والعتاد يكون الحق معها على جيش عرمرم على الباطل، وفي الوقت الراهن، في مقدور القوات العسكرية وقادة الحرب ورجال الأمن تجربة هذه القضية أيضًا.

لقد جرّب المسلمون في المعارك المختلفة التي فُرضت عليهم في صدر الإسلام أنّهم من خلال العمل وفق تعاليم الإسلام فإنّهم منتصرون، أكان تعدادهم قليلاً أم كثيرًا. فهذا نموذج للتجربة الدينية في القطاع العسكري، لكن لا بد من الإشارة إلى أنّ هذا النوع من التجارب هو من سنخ التجربة الحسّية، وليس من قبيل التجربة

(١) البقرة: ٢٤٩.

الوحيانية والشهود الباطني. فالتجارب الحسّية والتاريخية وغيرها لا تشبه الوحي الشهودي للأنبياء الذي يكون من سنخ العلم وليس من صنف العمل.

ومن النماذج الأخرى التي أتى القرآن على ذكرها، مسألة الدعاء والتضرع والعبادة. يقول اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[١]؛ هذه قاعدة عامة على أنّ باب الدعوة مفتوح أمام الداعين في أيّ زمان وفي أيّ شيء يرغبون فيه، وأنّ اللّه يلبي حاجتهم ولن يردّهم خائبين. هذا الوعد الإلهي المذكور في القرآن مستمر ويمكن للإنسان أن يجربه متى وأنى شاء.

ومن الذين قاموا بإجراء التجارب الدينية نجد «الشيخ البهائي» رحمه اللّه؛ إذ ذكر في كتابه القيّم الأربعين أنّه جرّب في العديد من المرات كيف أنّ المتدين بقراءته لهذا الدعاء: **«اللّهمّ أغنني بحلالك عن حرامك وبفضلك عمّن سواك»**[٢] يُقضى دينه، وقد قام آخرون أيضًا بتجارب عدة مغايرة في مجالات أخرى.

ولا يوجد شبه أيضًا بين هذا النوع من التجربة - كغيره من التجارب الحسّية والتاريخية و... الأخرى - وبين شهود الأنبياء الوحياني، مع أنّ هناك إمكانية في إندراج الأقسام الحسّية كافة، والتاريخية، والعسكرية، والاقتصادية وغيرها تحت عنوان التجربة الدينية، إذ بموجب الوعد الغيبي سيتيسر العسير بحدوث أمرٍ لا يمكن التكهن به، كشفاء المريض الذي عجز الأطباء عن علاجه ويئسوا منه مثلاً و....

إنّ بلوغ الأهداف التي وعد اللّه المؤمنين الصادقين بها في القرآن هي إحدى الضروب الأخرى للتجربة الدينية. فمن ينل ذلك الوعد الإلهي، يكون قد قام باختبار إحدى القضايا الدينية، يقول تعالى: ﴿كُلَّمَا أَوْقَدُوا نَارًا لِلْحَرْبِ أَطْفَأَهَا اللَّهُ﴾[٣]. فكلما قام اليهود بإضرام نار الحرب ضد المسلمين إلّا وأخمدها اللّه. أيْ لو يقتدي المسلمون بالوحي الإلهي ويدافعون عن الإسلام فإنّ اللّه سينصرهم، لا أنْ تكون الفتوحات

(١) البقرة: ١٨٦.

(٢) بحار الأنوار، ج٩٢، ص ٣٠١.

(٣) المائدة: ٦٤.

والانتصارات والسلطة والأهداف المادية الأخرى هي دافعهم نحو خوض المعارك وأنّ اللّه سينصرهم لذلك.

لقد جاءت مفردتا «أوقدوا» و«أطفأ» بصيغة الفعل الماضي في إشارة إلى حتمية تحقق الوعد الإلهي ويقينيته، ففي أيّ لحظة تُشعل نار الحرب، فإطفاؤها على اللّه.

أخضع المسلمون الأوائل هذه الآية للتجربة والاختبار أيضًا، غير أنّها كسائر التجارب الحسية والتاريخية والعسكرية والاقتصادية والعبادية الأخرى - مما قد ذكر بعضه سابقا - ليست من سنخ التجربة الوحيانية، لأنّها من صنف العمل (وليس العلم). وبالرغم من أنّ في الإمكان فهم خلاصة هذا النوع من التجارب على أنّها إمداد غيبي واثباتها باعتبارها تجربةً دينيةً، إلا أنّ نتيجة التجارب المذكورة تبقى دوماً من سنخ العلم الحصولي بالإمداد الغيبي والإيمان بها، ولن تكون من ضرب الشهود الوحياني أبدًا.

ومن المواضيع الدينية الأخرى التي يمكن إخضاعها للتجربة مسألة السخاء والعطاء، حيث يقول أمير المؤمنين علي عليه السلام: **«من أيقن بالخلف جاد بالعطية»**[1]، فمثل العطاء في سبيل اللّه كمثل النهر الجاري، كلما اغترف منه الإنسان غرفةً سرعان ما يعود الماء إلى حالته السابقة، على عكس اليابسة التي إذا أخذ منها مقدار من التراب بقت حفرة خالية على ما هي عليه. فمن يتيقن بأنّ من يقوم بعملٍ خيِّرٍ سيعوضه اللّه فورًا، فيعطي وينفق، يكون قد أخضع هذا الموضوع للتجربة، ولكم أن تجربوها أيضاً.

مما ذكر نستنتج أمرين:

١. لا حاجة للأنبياء إلى التجربة الدينية في تلقي الوحي، بل مع أول شرارة يشاهدون الوحي يكون مصحوباً باليقين والجزم.

(١) نهج البلاغة، حكمة ١٣٨.

٢. تطرح التجربة الدينية في كثيرٍ من المجالات على أنّها إختبار للوعود الإلهية، لكن سنخ هذا النوع من التجارب الدينية - التي نُقل بعضها - مغايرٌ تمامًا لسنخ الشهود الوحياني عند الأنبياء.

الفرق بين الوحي والتجربة العرفانية:

كما تختلف التجربة الدينية للمؤمنين في الموضوعات الدينية عن الوحي النبوي، يفرق الوحي أيضًا التجربة العرفانية والشهودية عند العرفاء.

وقبل الولوج في بيان هذا الفرق تجدر الإشارة إلى مقدمة يتم فيها تحديد العرفان والشهود عند العرفاء.

ينقسم العرفان على قسمين: قسم عملي وقسم نظري.

يعنى البعد العملي للعرفان بدراسة علاقة الإنسان ووظائفه مع نفسه والعالم واللّه. ويتم التعرف في هذا القسم على كيفية وصول الإنسان إلى ذروة الإنسانية المنيعة المتمثلة في التوحيد، وما هي نقطة الانطلاق في السلوك، وما هي المحطات والمراحل التي يلزم طيّها بانتظام حتى يبلغ مقاماً لا يشاهد فيه إلا اللّه، وبعبارة أخرى، يصل العارف في البعد العملي مرتبة يذوق فيها وحدة الشهود. أما البعد النظري للعرفان فيهتم بتوضيح الرؤية الكونية للعارف.

حينما ينشغل العارف بالسير والسلوك والتجربة العرفانية تنكشف له الحقائق، ويشاهد نتاجاته الحاضرة أو السابقة، سواء في النوم أم اليقظة، وفي عالم المثال المتصل أو المنفصل.

فحين يشاهد أمراً يبحث عن معيار يقيس به مشهوداته، لأنّ كثيراً من العرفاء اختلفوا ويختلفون حول الشهود في ما بينهم، بل أحيانًا يظهر أنّ مشهود العارف كان خطأً، ولهذا يحتاج إلى معيار يميّز به مشهوداته الصحيحة والربانية عن المشهودات الباطلة والشيطانية.

ومما لا شك فيه أنّ اقتداء العرفاء بالشريعة وولاية أهل البيت عليهم السلام في السير والسلوك وطيهم الطريق القويم، سيجعلهم يتذوقون نصيبًا من العلوم الشهودية للأنبياء والأولياء كما نالوا شطرًا من العلوم الحصولية قطعًا.

وهكذا يتضح أنّ هناك بوناً واسعاً بين الوحي والتجربة العرفانية، فالأنبياء ليس بينهم اختلاف، و مشهوداتهم كافة منسجمةٌ ومتناسقةٌ مع بعضها بعضاً، ويؤيّد ذلك ما جاء في القرآن في قوله تعالى: ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾[1]. فإذا كان النبي الحاضر يصدّق النبي السابق، فإنّ النبي السابق يبشر بالنبي اللّاحق، هذا أولاً.

وثانياً: لو يلاحظ أحيانًا بعض الاختلاف في مشهودات الأنبياء، فإنه يكون متوقعاً ومنتظرًا (النسخ).

وعلى هذا، فالوحي هو سنخٌ خاصٌ من العلوم الشهودية يختلف عن مشاهدات العرفاء. فالعرفاء قد يختلفون وقد يخطؤون في شهودهم، وذلك لأنّ مشاهداتهم قد تحدث في عالم المثال المتصل أحياناً، وأحيانًا أخرى تقع في منطقة المثال المنفصل، أما الأنبياء فإنهم يخبرون دومًا عن عالم المثال المنفصل، لأنّ ذلك هو الذي تم مشاهدته.

الفرق بين العرفان والأخلاق:

ينظر إلى علم الأخلاق على أنّه قسمٌ من الفلسفة لا علاقة له بالعرفان، فموضوع علم الأخلاق ومسائله هو النفس وتهذيب شؤونها ومعرفة فضائلها ورذائلها وطريقة اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل؛ لكن يبرهن في الفلسفة على أصل وجود النفس وتجردها وشؤونها وقواها الإدراكية والحركية، ثم يجري الحديث بعد ذلك في علم الأخلاق عن كيفية التخلّق.

يقوم الإنسان في علم الأخلاق بالتخلّق بالفضائل، فيؤدي الواجب ولا يترك

(١) البقرة: ٩٧.

المستحبات، ويجتنب الحرام ويبتعد عن المكروهات، ويسعى ويكدح كي يُرضي اللّه تعالى، وجميع ما ذكر يدخل في إطار تهذيب النفس.

أما في العرفان، فيسعى العارف أولاً إلى شهود الواحد الحقيقي أيْ مشاهدة اللّه سبحانه وجماله وجلاله ورؤية توحيد الذات وتوحيد الصفات والأفعال والآثار. ويعبر العارف ثانياً حدّ تهذيب النفس، لأنّ تهذيب النفس هو مدرج الطيران للعارف، أيْ حينما يستقر العارف على مدرج الطيران يكون قد أتم دورة التخلّق بالأخلاق الحسنة ومرحلة تزكية النفس بالتهذيب وأداء الواجبات والمستحبات. وثالثًا بما أنّ العرفان أعلى من الفلسفة، والأخلاق أدنى منها، فالعارف سيتفوق على الفيلسوف بينما سيتدنى المتخلّق عنه، في حالة كون الفيلسوف ربانيًا ويعمل بما يعلم طبعًا.

التفكيك بين الشريعة والفقه لحل مسألة التعددية:

ذهب بعضهم إلى القول بوجوب الفصل بين الشريعة وبين علم الفقه والنظام الحقوقي، زاعمًا أن ذلك يحقق التعددية وإمكانية التعايش والتسامح العملي، فمن خلال فصل مجال الشريعة عن حقل الفقه في الوسع احتواء آراء المفكرين المختلفة. ثم إنّ الفقه حاجز يعيق التعددية والتسامح العملي، أو كما قال بعضهم: إن الفقه العبوس - معاذ اللّه - يقف حجرة عثرة في طريق التعدد، بينما رحابة الشريعة وسعتها تتحملها.

لا بد لنا قبل الرّدّ على هذا الاتجاه من توضيح المبادئ التصورية للبحث، وتبيين المقصود من الفقه والشريعة في القرآن والسنة حتى نطّلع على حقيقة هذه الحواجز، وهل هناك حدّ معيّن بين الفقه والشريعة أو لا ؟

الفقه في الثقافة القرآنية قسمٌ من الشريعة، والشريعة بدورها هي مجموعة من العقائد والأخلاق والأحكام. فالفقه في القرآن الكريم هو إدراك الحقيقة والواقعيّة.

ذهب بعضهم إلى أن يعرف الفقه بأنه: «التوصل إلى علم غائب بعلم شاهد»[1]، فالفقه هو أن يستخدم الإنسان معلوماته ومشهوداته لإدراك المجهول فيكون ذلك المعلوم سلّماً يرتقيه لاكتشاف المجهول، ولا فرق في أن يكون هذا الأخير من مقولة الوجود والكينونة أم مقولة العدم والفقدان، ـ وهي ترجع إلى قضايا الحكمة النظرية والكلام ـ أم يكون من قضية يجب أم لا يجب، ألّا الفقهية والأخلاقية والحقوقية.

في صدر الإسلام لم يكن مفهوم الفقه هو معناه التخصصي الذي يقع في مقابل الحكمة والتفسير والكلام مثلما عليه الحال في الوقت الراهن، وهكذا يدعوا القرآن الكريم المؤمنين إلى التوجه نحو المراكز الثقافية الإسلامية والنهل من معين الدين حتى يصبحوا فقهاء، وهذا التفقه يشمل ميادين العقائد والأخلاق والحقوق، فيتعلق بالفقه قضايا من قبيل «اللّه موجود في العالم» و«اللّه واحد» و«النار موجودة» و «الجنة موجودة» و«النبوة والمعاد موجودان» أو «أي الأعمال يلزم القيام بها وأيها يتوجب عدم الإتيان بها؟»، حيث أمر القرآن بالوقوف عليها: ﴿لِّيَتَفَقَّهُواْ فِي ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوۡمَهُمۡ إِذَا رَجَعُوٓاْ إِلَيۡهِمۡ﴾[2].

فالفقه بالمفهوم القرآني هو علم خاص يعنى بدراسة مجموعة الوجوديات والعدميات الاعتقادية نظير الجنة ودرجاتها، والنار ودركاتها، والجبر والتفويض والأمر بين الأمرين، وقضية اللّه وصفاته، ومجموعة القيميات (يجب ويجب ألا) الفقهية والأخلاقية، وتعلم هكذا علم يسمى التفقه.

استخدم القرآن الكريم الفقاهة في موضع آخر لأجل معرفة مسألة الجبر والتفويض التي تعد أحد القضايا الكلامية والتفسيرية العميقة الطالب؛ إذ قال: ﴿وَإِن تُصِبۡهُمۡ حَسَنَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ وَإِن تُصِبۡهُمۡ سَيِّئَةٞ يَقُولُواْ هَٰذِهِۦ مِنۡ عِندِكَۚ قُلۡ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ ٱللَّهِۖ فَمَالِ هَٰٓؤُلَآءِ ٱلۡقَوۡمِ لَا يَكَادُونَ يَفۡقَهُونَ حَدِيثٗا ۝٧٨ مَّآ أَصَابَكَ مِنۡ حَسَنَةٖ فَمِنَ ٱللَّهِۖ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٖ فَمِن نَّفۡسِكَ﴾[3].

(١) مفردات الراغب، ص٦٤٢، مادة فقه.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) النساء: ٧٨ - ٧٩.

يقول اللّه عزّ وجلّ في هذه الآية: لماذا لا يحلون مسألة الجبر والتفويض ؟ وكيف لا يعلمون أن الحسنات والسيئات من اللّه، أما الحسنات فعلاوة على أنها من «عند اللّه» هي «من اللّه» كذلك، لكن السيئات هي من «عند اللّه» وليست «من اللّه»؟ لماذا لا يدرسون هذه القضية بتفقه.

ونجد القرآن الكريم يستعمل مفردة الفقه في مورد المنافقين؛ إذ قال عنهم: ﴿ٱتَّخَذُوٓاْ أَيۡمَٰنَهُمۡ جُنَّةً﴾[1]، أي ظنوا أنهم من خلال التظاهر والإيمان الكاذبة يمكنهم أن يحفظوا أنفسهم ويبلغون أهدافهم، غير أنهم غفلوا عن أن اللّه مطلع على قلوبهم وأن سريرتهم مكشوفة أمام محكمة العدل الإلهية، لكنهم ليسوا من أهل الفقاهة حتى يدركوا أنهم في محضر اللّه عزّ وجلّ: ﴿وَلَٰكِنَّ ٱلۡمُنَٰفِقِينَ لَا يَفۡقَهُونَ﴾[2].

فالفقه الذي درج القرآن المجيد على استعماله يعني فهم الدين والشريعة وتعلمهما معاً. ومن وقف على الفقه بالمعنى الاصطلاحي - الذي يشرع من باب الطهارة ويختتم بباب الحدود والديات، وبمعنى مجموعة القيميات (يجب أم لا يجب)، والواجبات والمحرمات والحلال والحرام- وفصله عن الشريعة والدين ثم ادعى أن الشريعة متوازنة و تتجاوب مع الكثرة، بينما الفقه عبوس ولا يرحب بها، فيكون بهذا العمل قد جزّء الدين قطعة قطعة، واستحق بذلك التقريع والذم من قبل القرآن الكريم: ﴿ٱلَّذِينَ جَعَلُواْ ٱلۡقُرۡءَانَ عِضِينَ﴾[3].

فهذه الآية في مقام ذم أولئك الذين جزّؤوا القرآن إرباً إرباً، وهذا العمل مستهجن، لأن الدين شجرة طوبى لا يمكن قطع أغصانها وأوراقها، فأصلها ثابت وفرعها في السماء.

أما الفقه الاصطلاحي - الذي يتمحور موضوعه حول أفعال المكلَّف، سواء في الأحكام الوضعية والتكليفية أم الأحكام القيمية (يجب أم لا يجب)، والحقوقية أم

(١) المنافقون: ٢.

(٢) المنافقون: ٧.

(٣) الحجر: ٩١.

الأحكام القيمية الأخلاقية - فإنه يمثل شطراً من الفقه باصطلاح القرآن والشريعة والدين؛ إذ تعود حقانيته إلى حقانية الشريعة والدين، وذلك أن الشريعة الإسلامية تشتمل على هذا النوع من الفقه أيضاً.

لهذا، على أولئك الذين رغبوا في حل قضية التعددية انطلاقاً من التفكيك بين الفقه والشريعة أن يعلموا بأن المراد من الفقه في الاصطلاح القرآني هو فهم الدين، والدين بدوره هو مجموعة من العقائد والأخلاق والفقه والحقوق، وهذه المجموعة كتلة واحدة لا يمكن تجزئتها، لأن تجزئتها ستنجر إلى نقص الدين، والموجود الناقص لا يجدي نفعاً.

وبما أن الشريعة مرادفة للدين أيضاً، فهي غير قابلة للتجزئة، وإذ إن الفقه الاصطلاحي شطر من الشريعة والدين فإن له حكمها، من حيث الحقانية والجمالية، وليس كونه مكفهراً.

بناءً على هذا، مثلما أن الفقه لا يجاري التعدد المرفوض ويرد التسامح السخيف، فإن الشريعة والدين لا تتجاوب مع الكثرة وترفض التسامح أيضاً، وذلك لما تمتازان به من الحقانية التي تأبى أن تكون إلا واحدة، وإن كانت مسايرة هذا الاختلاف في فهم الدين ممكنة في ما لو كان هذا التعدد في الفهم قائماً على أسلوب منهجي وطريقة اجتهادية.

المصادر والمحتويات

فهرس المصادر

١ ـ القرآن الكريم.

٢ ـ الإدارة والمداراة، عبد الكريم سروش.

٣ ـ الأديان العالمية الحية، رابرت هيوم.

٤ ـ أساس الاقتباس، الخواجة نصير الدين الطوسي. منشورات جامعة طهران، ط٢، ١٩٧٧.

٥ ـ الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، صدر الدين محمد الشيرازي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط٤، ١٩٨١م.

٦ ـ الإشارات والتنبيهات، أبو علي حسين بن عبد الله بن سينا، مع الشرح. للمحقق نصير الدين الطوسي، المطبعة الحيدرية، طهران، ٢٠٠٠.

٧ ـ الكافي، ثقة الإسلام الكليني، دار التعارف ودار صعب، بيروت، ط٤، ١٤٠٣هـ ق.

٨ ـ الاقتصاد في أصول الاعتقاد، أبو حامد غزالي، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، ١٤٢١هـ ق.

٩ ـ بحار الأنوار الجامعة لدرر الأخبار الأئمة الأطهار، محمد باقر المجلسي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٢ هـ ق.

١٠ ـ توقع البشر من الدين، جوادي آملي. مركز نشر الإسراء.

١١ ـ الدر المنثور في تفسير المأثور، عبد الرحمان جلال الدين السيوطي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٤ هـ ق.

١٢ـ الدين والنظرة الجديدة، والترترنس استيس.

١٣ـ ديوان حافظ، الخواجة شمس الدين محمد حافظ الشيرازي.

١٤ـ ذكرى الشيعة، الشهيد الأول، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، قم، ط١، ١٤١٩ هـ ق.

١٥ـ بحوث في فلسفة الدين، ألوين بلاتينجا.

١٦ـ سير الحكمة في أوروبا، محمد علي فروغي.

١٧ـ شرح المقاصد، مسعود بن عمر بن عبد اللّه سعد الدين التفتازاني، منشورات الشريف الرضي، قم، ط١.

١٨ـ شرح المواقف، عضد الدين عبد الرحمان الإيجي، سيد شريف الجرجاني، منشورات الشريف الرضي، قم، ط٢.

١٩ـ الشواهد الربوبية، صدر الدين محمد الشيرازي. مع تصحيح وتعليق مقدمة السيد جلال الدين الآشتياني، منشورات جامعة مشهد، ١٩٦٧م.

٢١ـ العقل والاعتقادات الدينية، مايكل بترسون.

٢٢ـ العقل والوحي في القرون الوسطى، اتين جيلسون.

٢٣ـ علم الاجتماع الديني، ملكم هميلتون.

٢٤ـ علم اليقين في أصول الدين، محمد بن المرتضى المعروف بالملا محسن فيض الكاشاني، منشورات بيدار، قم ، ط١، ١٩٩٨ م.

٢٥ـ العلم والدين، أديان باربور.

٢٦ـ كتاب السرائر، ابن إدريس الحلي.

٢٧ـ كشف المراد في تجريد الاعتقاد، العلامة الحلي، تحقيق الأستاذ حسن زادة آملي،

٢٨- گوهر مراد، عبد الرزاق اللاهيجي، منشورات وزارة الثقافة والإشاد الإسلامي، ط١، طهران، ١٩٩٨م.

٢٩- لغة الدين، أمير عباس علي زماني.

٣٠- مباحث التعددية الدينية، جون هيك.

٣١- مثنوي معنوي، جلال الدين محمد البلخي الرومي.

٣٢- مجلة كيهان، العدد٤٢.

٣٣- مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل، الحاج الميرزا حسين النوري الطبرسي.

٣٤- مسند الإمام الرضا عليه السلام، الشيخ عزيز الله عطاري القوشجاني، منشورات مكتبة الصدوق، طهران، ط١، ١٣٩٣ هـ ق.

٣٥- المعتبر في شرح المختصر، المحقق الحلي، مؤسسة سيد الشهداء.

٣٦- مفاتيح الجنان، الشيخ عباس القمي.

٣٧- مفاتيح الغيب، صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي.

٣٨- مفردات الراغب، الراغب الاصفهاني.

٣٩- الملل والنحل، ابن الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر الشهرستاني.

٤٠- الميزان في تفسير القرآن، السيد العلامة محمد حسين الطباطبائي، منشورات مؤسسة الأعلمي، بيروت، لبنان، ١٣٩٣ هـ ش.

٤١- نقد الفكر الفلسفي الغربي، أتين جيلسون.

٤٢- نهج البلاغة، السيد الرضي محمد بن حسين بن موسى، تحقيق صبحي صالح، دار الأسوة، ١٤١٥ هـ ق.

٤٣- وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، الشيخ محمد بن حسين الحر العاملي، مؤسسة آل البيت، دار إحياء التراث، ١٤١٤ هـ ق.

المحتويات